Enzo Traverso

EL TOTALITARISMO

HISTORIA DE UN DEBATE

Libros del Rojas
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Eudeba

Enzo Traverso

EL TOTALITARISMO

HISTORIA DE UN DEBATE

Libros del Rojas

Eudeba

Eudeba

Universidad de Buenos Aires

1ª edición: julio de 2001

Título original en italiano: *Il totalitarismo. Storia di un dibattito.*
Traducción: Maximiliano Gurian

Creative Commons

© 2001
Editorial Universitaria de Buenos Aires
Sociedad de Economía Mixta
Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires
Tel: 4383-8025 / Fax: 4383-2202
www.eudeba.com.ar

Corrección y composición general: Eudeba

ISBN 950-23-1178-7
Impreso en Argentina
Hecho el depósito que establece la ley 11.723

ÍNDICE

Prólogo a la edición argentina .....

Introducción 1

I. De la "guerra total" al totalitarismo 1

II. De Roma a Berlín: los orígenes del concepto 2

III. De París a Nueva York: exiliados y antifascistas 4

IV. Bajo la lupa de la Segunda Guerra Mundial 5

V. Antifascismo y estalinismo: el antitotalitarismo de los intelectuales 7

VI. Antitotalitarismo y anticomunismo: la Guerra Fría 8

VII. Origen, función e ideología: del concepto a las teorías 9

VIII. De Berlín a Berkeley: el eclipse del "totalitarismo" 11

IX. Totalitarismo y "socialismo real" 11

X. Regreso a París 12

XI. Después de 1989: una resurrección sospechosa 13

XII. Nazismo y estalinismo: el concepto de totalitarismo puesto a prueba por el comparativismo histórico 14

XIII. Conclusión 16

Prólogo a la edición argentina

Mi primera preocupación al presentar este libro al lector argentino es explicar por qué América Latina, excluyendo algunas excepciones pasajeras, está prácticamente ausente de él. Si bien este continente ha sido, desde la Conquista hasta las dictaduras militares del siglo XX, un laboratorio extraordinariamente rico para analizar las aporías de lo que Norbert Elias llamaba el "proceso de civilización", no conoció regímenes totalitarios en el sentido estricto del término. Muy pocos historiadores y analistas políticos aplicaron esta categoría al régimen cubano que, a pesar de su carácter represivo, autoritario y antidemocrático, no vivió hasta hoy nada comparable con el sistema concentracionario del estalinismo ruso o del maoísmo chino. En Cuba, los medios de comunicación son monopolizados por el Estado, la creación cultural está asfixiada por una autoridad de corto entendimiento, la palabra de Fidel se transformó en doctrina oficial, la expresión democrática de los ciudadanos está paralizada por un aparato burocrático omnipresente, pero la mayor parte de la población sigue percibiendo el régimen como el heredero de una revolución que liberó al país del yugo colonial. Una revolución desfigurada no es necesariamente sinónimo de aniquilación totalitaria de la política. Que hoy el fantasma del totalitarismo sea agitado por los sectores cubanos de Miami tiene más que ver con la propaganda anticastrista que con el debate intelectual y político. Recuerdo, en este libro, una anécdota para pensar: durante los años '80, los nuevos defensores franceses del totalitarismo, muchos de ellos ex maoístas, habían descubierto y denunciado con ímpetu los rasgos totalitarios del gobierno sandinista de Nicaragua –el mismo gobierno que, algunos años más tarde,

Hechas estas consideraciones, subsiste la razón de fondo de la ausencia relativa de América Latina en el debate sobre el totalitarismo. Sinónimo de anticomunismo e ideología oficial del bloque occidental contra la URSS después de la Segunda Guerra Mundial, este concepto sólo podía ser mirado con desconfianza por la cultura política de un continente que percibía directamente la cara opresora e imperialista del "mundo libre". Quienes lo introdujeron en los debates políticos de la América hispanohablante son, a menudo, intelectuales de origen europeo (Gino Germani) o figuras cosmopolitas de escritores que vivieron por un largo período en Europa (Octavio Paz, Mario Vargas Llosa y otros). Bien mirada, la contribución fundamental e irreemplazable del mundo latinoamericano a la lucha contra el totalitarismo debe buscarse en otro lado, no en el análisis de los totalitarismos europeos, sino en una teoría y en una práctica emancipadoras que escapan al suplicio de los aparatos ideológicos totalitarios. Hay rastros en el pensamiento, en la práctica y en la imaginación utópica de ciertos movimientos como el Zapatismo o la Teología de la Liberación, en ciertas figuras como José Carlos Mariátegui o Che Guevara. Esta herencia intelectual y política teje una trama de "afinidades electivas" con el combate de aquellos que, en Europa, intentaron preservar un horizonte de emancipación contra el totalitarismo en todas sus formas, las del fascismo y las del estalinismo. Es con ese espíritu que este pequeño libro querría contribuir a una reflexión histórica y política compartida a un lado y al otro del Atlántico.

Finalmente, quiero agradecer a los artífices de esta edición argentina: Maximiliano Gurian, por la calidad y el rigor de su traducción; Rubén Noiosi, secretario de Extensión Universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; y Federico Finchelstein, quien nunca dejó de alimentar, tanto gracias a sus trabajos como a nuestro diálogo a distancia, mi reflexión sobre los problemas ligados a la historia y a la teoría del fascismo y del totalitarismo.

Enzo Traverso
París, 11 de marzo de 2001

INTRODUCCIÓN

Este ensayo se propone trazar el perfil de un debate que ha signado profundamente la cultura del siglo XX. En el vocabulario político de nuestra época, son raras las palabras dotadas de tan vasto campo semántico, usadas a menudo de manera indiscriminada y, por ende, caracterizadas por aquello que bien se podría definir como una sustancial ambigüedad. El término "totalitarismo" indica al mismo tiempo un *hecho* (los regímenes totalitarios como realidades históricas), un *concepto* (el Estado totalitario como forma de poder nueva e inclasificable entre las tipologías elaboradas por el pensamiento político clásico) y una *teoría* (un modelo de dominio definido por los elementos comunes a los diversos regímenes totalitarios, después de haber procedido a su comparación). Estas distintas acepciones del término intervienen y se mezclan a lo largo de este debate, en el cual la misma palabra asume significados diversos según quien la emplee. El lector no encontrará en este ensayo la reconstrucción de los hechos –el nacimiento, la evolución, la crisis de los regímenes totalitarios– que subyace como un contexto imprescindible pero conocido; encontrará más bien el itinerario del concepto, de las teorías, y la controversia que se ha suscitado en el intento de esbozar la interpretación histórica del totalitarismo. El método adoptado se aparta, sin embargo, de la tradicional "historia de las ideas", que sí constituye la trama de fondo, pero debe ser sondeada, explorada y analizada a la luz de la *historia de los intelectuales*, los sujetos sociales que reaccionan ante los eventos de su tiempo elaborando y transformando las ideas.

dejaría el poder luego de su derrota electoral–. Los formadores de opinión occidentales predican a menudo una visión del totalitarismo tan simplificadora y falsa como la ideología oficial de los mismos sistemas totalitarios.

Es aún más complejo e interesante el debate sobre el vínculo entre las dictaduras militares vividas por América Latina a lo largo del siglo XX y una experiencia totalitaria que marcó profundamente la historia de Europa: el fascismo. Varias características de los fascismos del Viejo Mundo –en particular la supresión violenta de la democracia política y la represión brutal del movimiento obrero– están indudablemente presentes en numerosos regímenes militares latinoamericanos de los años '60 y '70 (Brasil, Chile, Argentina y otros). En ese sentido, se puede llamar fascistas a las dictaduras de Pinochet o del general Videla. La amplitud de la represión, su carácter metódico y planificado –el fenómeno de los desaparecidos–, a veces la sofisticación de las técnicas de tortura y de muerte, no dejan de recordar, en ciertos aspectos, los límites extremos de la violencia nazi.

El exterminio en cámaras de gas y la *desaparición* (en una colada de cemento o por lanzamiento al río) presentan por lo menos una afinidad evidente: se trata, en ambos casos, de un crimen concebido para estar, literalmente, prescripto, para no dejar ningún rastro: el "crimen perfecto", sin víctimas ni testigos, el crimen "no existente". Un crimen que lleva en sí, en su concepción y en su puesta en acto, su propia "negación". Sin embargo, esta constatación no debería esconder otra: el genocidio racial sigue siendo una especificidad del nacionalsocialismo alemán. La violencia extrema de las dictaduras militares latinoamericanas –similar a la del fascismo italiano, a la del nazismo y el franquismo de los orígenes, en el momento de su toma del poder– apuntaba a un enemigo político; la del nazismo, a "razas" (los judíos, en menor medida los gitanos) juzgadas nocivas, destructivas e indignas de vivir en este planeta. Las víctimas de las dictaduras latinoamericanas –guerrilleros, militantes de los movimientos y partidos de izquierda, representantes de las fuerzas políticas democráticas– eran eliminadas, según la fórmula clásica, por lo que hacían; las víctimas de los genocidios nazis, en cambio, eran eliminadas por

lo que "eran", esto es: su "falta" era simplemente existir. Este "crimen ontológico" (según la definición de George Steiner) no tiene equivalente en la política de otros regímenes fascistas.

En el plano ideológico y cultural, los elementos típicos del fascismo italiano y del nacionalsocialismo alemán también están ausentes, en gran medida, en las dictaduras latinoamericanas. El objetivo de estas últimas era el restablecimiento del orden, la represión de las fuerzas "subversivas", el retorno a los valores tradicionales de las clases dominantes (orden, patria, familia, jerarquía, disciplina, etc.). No estaban impulsadas por nuevas elites políticas, sino por pilares del sistema político tradicional del continente –la casta militar– y no aspiraban a una transformación global de la sociedad. El mito del "hombre nuevo", presente con tanta fuerza en la propaganda y en la iconografía fascistas o nazis, está ampliamente ausente en América Latina. La noción de "revolución fascista", que invadía la retórica fascista y es hoy tomada en serio por historiadores como Zeev Sternhell y George L. Mosse, no se aplica ni a la dictadura de Getulio Vargas, ni a las de Jorge Rafael Videla o Augusto Pinochet. El régimen latinoamericano que, por algunas de sus características, se acerca más a un modelo "ideal típico" de fascismo es, sin dudas, el peronismo argentino. En él se advierte, indiscutiblemente, un régimen fundado en la movilización de las masas, un proyecto de remodelación global de la sociedad y del poder, la adhesión (en nombre del nacionalismo) de ciertas corrientes políticas surgidas de la izquierda, así como también un líder carismático que, lejos de ser una simple caricatura de los dictadores europeos o de otros *caudillos* latinoamericanos, estaba dotado de una verdadera originalidad. Pero, como lo subrayó Gino Germani en varios estudios clásicos, la base social del peronismo (las clases populares y el movimiento obrero) era diferente de la del fascismo italiano, su sistema político no intentaba absorber a la sociedad civil en el Estado hasta su eliminación y su nacionalismo presentaba, tanto por las bases sociales como por el contexto internacional, una dimensión "antiimperialista" que lo alejaba objetivamente del racismo y del militarismo que conquistaban los fascismos europeos.

Circunscripto dentro del arco del "siglo breve", cuya conclusión torna más apremiante la exigencia de una visión global, el debate sobre el totalitarismo ha sido frecuentemente percibido de modo parcial y fragmentario, bajo el impacto de un suceso o en el ámbito de un contexto específico (nacional, cultural, político). Una visión global significa, entonces, reconstruir la trayectoria de una idea que ha atravesado campos ideológicos opuestos, fecundando una reflexión de una riqueza y de una diversidad sorprendentes.

Estudiar la historia de esta controversia significa enfrentarse a una multitud de voces disonantes –nada sería más inapropiado que la imagen de un coro armónico– en la que se entrelazan totalitarios y antitotalitarios, fascistas y demócratas, marxistas y liberales, progresistas y conservadores. Algunas voces constituyen aportes fundamentales al pensamiento político del siglo XX, otras han tenido un eco más débil y son hoy olvidadas. Todas han sido consideradas por el rol que les cupo en la difusión del concepto de totalitarismo. Algunos aspectos esenciales de este debate, como los testimonios y las representaciones literarias o artísticas, no son tratados en este ensayo sino indirectamente, por vía de sus repercusiones en el debate político (es el caso, por ejemplo, de las obras de Orwell y Solzenitsyn). Son temas que merecerían obviamente un trabajo aparte; he preferido excluirlos antes que considerarlos de modo superficial e inadecuado.[1]

Este ensayo no corresponde, por muchos motivos, al actual *Zeitgeist*: no enarbola el concepto de totalitarismo como una defensa de Occidente y de su sistema político; hace de él, en cambio, el instrumento de una discusión crítica del siglo XX. Repensar el totalitarismo, ante el cambio de siglo, significa apropiarse de la admonición de Hannah Arendt y Herbert Marcuse *a posteriori* de la Segunda Guerra Mundial, una época en la cual, como hoy, el

1. Cf. Igor Golomshtok: *Totalitarian Art in the Soviet Union, the Third Reich, Fascist Italy and the People's Republic of China*, New York, Icon Editions, 1990.

Occidente quería encarnar los destinos del mundo. Para Hannah Arendt, el totalitarismo revela una "corriente subterránea de la historia occidental [que] ha finalmente aflorado a la superficie y ha usurpado nuestra tradición".[2] Para Herbert Marcuse, "los campos de concentración, los exterminios en masa, las guerras mundiales y las bombas atómicas –escribía en 1954, en su prólogo a *Eros and Civilization*– no son una 'recaída en la barbarie', sino el cumplimiento no reprimido de aquello que las conquistas modernas ofrecen al hombre en la ciencia, en la técnica y en el ejercicio del poder".[3]

El lector notará que la mayor parte de los textos aquí analizados han sido escritos en lengua inglesa (le siguen, en orden de importancia, el alemán, el francés, el italiano y las lenguas eslavas). La morfología de esta controversia revela enseguida su carácter esencialmente *occidental*. Es necesario precisar, sin embargo, que el inglés no era con frecuencia la lengua materna de sus autores y esto señala un segundo elemento fundamental: desde el punto de vista de la historia intelectual, la idea de totalitarismo ha hecho camino sobre todo en el seno de la *cultura política del exilio*. De hecho, uno de los objetivos de esta investigación es sacar a la luz la "tradición escondida" de los intelectuales más incómodos y heterodoxos: los exiliados. Como un reactivo químico hipersensible a los cataclismos del tiempo, ellos son, en el fondo, los verdaderos "héroes" de este debate.

Este ensayo es la versión italiana, ampliada y reelaborada, de la introducción a una antología de textos sobre el totalitarismo publicada en Francia (*Le totalitarisme. Un débat du XXème. siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2001). Quiero agradecer a Miguel Abensour, Gilbert Achcar, Marcello Flores, Roland Lew, Michael Löwy, Alain Maillard, Arno J. Mayer y Jean Zaganiaris, que han tenido la paciencia de leer este trabajo, y me permitieron enriquecerlo gracias a su críticas. Obviamente soy el único responsable.

2. Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarism*, New York, Harcourt Brace, 1976, p. 9.
3. Herbert Marcuse: *Eros and Civilization*, Boston, The Beacon Press, 1955.

I. De la "guerra total" al totalitarismo

La idea de totalitarismo tiene sus orígenes en el contexto histórico creado por la cesura de la Gran Guerra, que durante su transcurso –bien antes del ascenso de Mussolini y Hitler al poder–, había sido ya descripta como una "guerra total".[4]

Conflicto de la era democrática y de la sociedad de masas, ésta había absorbido todos los recursos materiales, movilizado todas las fuerzas económico-sociales, remodelado las mentalidades y la cultura de los países del Viejo Mundo. Nacida como una clásica guerra interestatal en la cual se habrían debido aplicar, obviamente, las reglas del derecho internacional (*jus in bello*), reconociendo, así, en el enemigo un *justus hostis*, se transformó poco a poco, por la entidad y la dinámica de las fuerzas movilizadas, en una gigantesca masacre que parecía realizar aquello que Kant había ya prefigurado como una "guerra de exterminio" (*bellum internecinum*).[5] Hizo entonces su ingreso triunfal en la escena

4. La expresión será canonizada por Erich Ludendorff: *Der totale Krieg*, München, Ludendorff Verlag, 1936. Para una reconstrucción del concepto de "guerra total", cf. Hans-Ulrich Wehler: "'Absoluter' und 'totaler' Krieg. Von Clausewitz zu Ludendorff", en *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. 10, 1969, pp. 220-48.

5. Para una reconstrucción del proceso de "racionalización y humanización de la guerra, es decir, de la posibilidad de su limitación jurídica", véase sobre todo la tercera parte de Carl Schmitt: (1950) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974.

de la historia la guerra moderna, capaz de transformar los campos de batalla extendidos por centenares de kilómetros en enormes cementerios. Con trincheras, tanques, aviones, potentes cañones y armas químicas, la "guerra total" inauguraba la era de las masacres tecnológicas y exhibía el horror de la muerte anónima de las masas.

Estetizada por los futuristas italianos, idealizada como catarsis existencial por los "revolucionarios conservadores" alemanes, luego celebrada por los fascistas como cuna de una comunidad nacional regenerada, la Gran Guerra será el origen del primer genocidio del siglo XX, el de los armenios, y anunciará las masacres del segundo conflicto mundial. Auschwitz habría sido difícilmente concebible sin el precedente histórico de esta matanza planificada a escala continental.[6] La Primera Guerra Mundial fue, entonces, una experiencia fundante: forjó un nuevo *ethos* guerrero en el cual los antiguos ideales de heroísmo y de caballería se combinaban con la tecnología moderna, el nihilismo se racionalizaba, el combate se transformaba en destrucción metódica del enemigo y la pérdida de incontables vidas humanas podía ser prevista, si no de hecho planificada, como un cálculo estratégico.[7] Esta guerra marcó el inicio de una barbarización de la política que modificaría profundamente el imaginario de toda una generación.[8] Durante los años sucesivos, esta última será denominada la "generación del 14", la *génération du feu* o la *Frontgeneration*,[9] la de los escritores pacifistas

6. Cf. Antonio Gibelli: *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 205.

7. Cf. Omer Bartov: "The European Imagination in the Age of Total War", *Murder in Our Midst. The Holocaust, Industrial Killing and Representation*, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 33-50.

8. Este proceso fue analizado, con referencia a Alemania, por George L. Mosse: *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, New York, Oxford University Press, 1990, capítulo 8 ("The Brutalization of German Politics"), pp. 159-81.

9. Cf. Robert Wohl: *The Generation of 1914*, Cambridge, Harvard University Press, 1979; Detlev J. Peukert, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassichen Moderne*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1987, pp. 26-30.

Eric Maria Remarque, Emilio Lussu y Henri Barbusse, pero también la de Adolf Hitler, Benito Mussolini y Louis Ferdinand Céline. Este trauma dejará una huella duradera en el paisaje mental de las sociedades europeas y la guerra será con frecuencia erigida como metáfora del siglo XX. Los años entre 1914 y 1945 se caracterizarán por la crisis del *jus publicum europaeum* –el derecho interestatal que se había impuesto gradualmente entre el siglo XVI y el XIX–[10] después desembocada en una suerte de guerra moderna de los 30 Años destinada a enterrar el antiguo orden continental.[11] Europa devino entonces teatro de una serie de revoluciones y contrarrevoluciones en cadena, cuyas etapas decisivas fueron el nacimiento de la URSS y, seguidamente, la formación de los regímenes fascistas. Uno de los rasgos dominantes del período de entreguerras fue la oposición ideológica y militar entre comunismo y fascismo, culminada en la Guerra Civil Española. La Segunda Guerra Mundial se transformó así en una "guerra civil mundial" (*Weltbürgerkrieg*), un conflicto titánico del cual Ernst Jünger ha dejado una definición casi paradigmática: "[una guerra] absoluta a un nivel que Clausewitz no podía concebir, ni siquiera después de las experiencias de 1812: una guerra entre Estados, entre pueblos, entre conciudadanos y entre religiones, llevada al extremo de un exterminio zoológico".[12] Seguirá la era de la Guerra Fría, en la que

10. Fue probablemente Ernst Jünger el primero en usar esta expresión, en un pasaje de su diario de guerra con fecha del 10 de noviembre de 1942 *(Diario 1941-1945*, Milano, Longanesi, 1979). Véase al respecto Dan Diner: *Das Jahrhundert vertsehen*, München, Luchterhand, 1999, p. 21. Sobre el concepto de "guerra civil europea", véanse los estudios ya clásicos de Roman Schnur: *Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouverture nach 1789*, Berlin, Duncker & Humblot, 1983. Para una presentación del debate más reciente, cf. Claudio Pavone: "La seconda guerra mondiale: una guerra civile europea?", en Gabriele Ranzato (comp.), *Guerre fraticide. Le guerre civili in età contemporanea*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, pp. 86-128.

11. Véase sobre todo Arno J. Mayer: *The Persistence of the Old Regime. Europe to the First World War*, New York, Pantheon Books, 1981; *Why did the Heavens not Darken? The 'Final Solution' in History*, New York, Pantheon Books, 1989.

12. E. Jünger: *Diari*, *op. cit.* (notas del 28 de febrero de 1943).

el conflicto oponía ya el bloque de los países comunistas al del "mundo libre", y concluirá con la derrota del sistema soviético.

La idea de totalitarismo toma forma y se desarrolla en este contexto de guerras, abiertas o "frías", en el cual el espíritu de cruzada no abandona jamás a los adversarios, aun cuando las armas callan. Pertenece a un siglo durante el cual los conflictos y las hostilidades, por encima de los intereses geopolíticos y de las reivindicaciones territoriales que los subyacen, parecen vehiculizar una oposición irreconciliable de valores e ideologías. Todo el siglo XX –más allá de su primera fase, realmente catastrófica– tiene los rastros de un verdadero *Glaubenskrieg*, en el cual están en juego creencias, valores, visiones del mundo. Entre dos Sarajevo –1914 y 1991–, los conflictos nacionales son, si no ciertamente puestos entre paréntesis, al menos subordinados a esta lógica que impele a los adversarios a defender una idea de civilización contra otra. En tal contexto, las guerras regionales, coloniales o de liberación nacional –desde la de China hasta la de Corea y la de Vietnam– serán casi siempre reabsorbidas por este enfrentamiento entre dos bloques ideológicamente definidos. Eran necesarios conceptos nuevos para capturar el espíritu de una época de este tipo: "totalitarismo" será el más afortunado de los neologismos. Su difusión reflejaba la sensación dominante de vivir en un paisaje rocoso, rodeado de monolitos imponentes, detestado o admirado por los habitantes del lugar, según los casos, pero monolitos tan inestables que a cada momento peligran en colisionar y amenazan así con aplastar las casas del valle.

Tres experiencias históricas nacidas de la Primera Guerra Mundial están en el origen de este concepto: el fascismo italiano (1922-1945), el nacionalsocialismo alemán (1933-1945) y el estalinismo ruso (entre los años '20 y los '50). Más allá de sus diferencias sustanciales que atañen, como veremos más adelante, a las respectivas formaciones, ideologías y bases sociales, estos tres regímenes presentan características inéditas cuyas afinidades demandan un acercamiento comparativo y cuyos éxitos criminales suscitan

nuevos interrogantes acerca de la relación que se establece, en el siglo XX, entre poder público y sociedad civil, entre violencia y Estado. Al menos un aspecto es unánimemente admitido por todos los observadores: el totalitarismo es la antítesis del Estado de derecho. Por cierto, se podría observar que, en el seno de un Antiguo Régimen "persistente" hasta 1914 en las instituciones, en las mentalidades y en las prácticas sociales de las elites dominantes de la mayor parte de los países de Europa, el liberalismo "realmente existente", con su simbiosis entre burguesía y aristocracia, su limitación más o menos drástica del sufragio y la exclusión de las clases trabajadoras, estaba bien lejos de identificarse con la democracia. Dicho esto, es evidente que las características fundamentales del liberalismo clásico –la separación de los poderes, el pluralismo político, las instituciones representativas, las garantías constitucionales de las libertades esenciales del individuo (de expresión, de culto, de residencia, etc.)– son completamente negadas por los totalitarismos: gradualmente desmanteladas en Italia, entre 1922 y 1926; inmediatamente suprimidas en Alemania, en 1933; abolidas en Rusia, en el curso de una guerra civil sanguinaria, obra de una dictadura revolucionaria que rápidamente confluirá en un régimen de partido único.

Los fascismos y el bolchevismo derivan, con modalidades diversas, de una extendida crisis del orden europeo. El estalinismo se consolidó aprovechando el reflujo de la oleada revolucionaria que había atravesado Europa después de 1917. Se apoyó sobre el esqueleto de una dictadura soviética nacida durante la guerra civil, cuando el poder se había militarizado, y se reafirmó cuando la movilización de las masas y la democracia plebiscitaria se extinguieron, dejando solos los aparatos centrales. A pesar de que el poder soviético transformó una dictadura revolucionaria en un sistema totalitario, este último no tomó la forma de una *restauración*: el estalinismo no miraba hacia el pasado, sino que quería edificar una sociedad completamente nueva. A través de purgas sangrientas, eliminó a casi todos los dirigentes bolcheviques de 1917, pero se injertó en el proceso abierto por la revolución

misma (por esto Trotsky lo definirá como una suerte de "Termidor ruso").[13] Con respecto a los fascismos, éstos se delinean sobre la escena europea, a pesar de su retórica subversiva, como fenómenos típicamente contrarrevolucionarios. Se distinguen –no obstante– de la contrarrevolución clásica, aquella teorizada por Joseph de Maistre y Louis de Bonald, por el hecho de presentarse como una "revolución contra la revolución". En otros términos, su horizonte trascendía el tradicionalismo: aun conservando las viejas elites socio-económicas, fundaba un régimen históricamente nuevo que, destruyendo el movimiento obrero, absorbía con él las instituciones democráticas y el Estado liberal.

La unidad del totalitarismo se perfila entonces sólo *en negativo*, como la antítesis del liberalismo. Desde un punto de vista histórico, sin embargo, esta categoría se escinde en dos entidades irreductiblemente diversas y antagónicas, el comunismo y el fascismo, que se nutren sin más de sus oposiciones. Sería necesario hablar de *totalitarismos*, en plural, señalando así los orígenes en un proceso histórico bicéfalo, marcado por el enfrentamiento dramático entre la revolución y la contrarrevolución;[14] un proceso inscripto en el contexto de una "guerra civil europea" donde el conflicto se instaura y se profundiza, en la *longue durée*,[15] entre los regímenes nacidos de la primera (el estalinismo) y aquellos nacidos de la segunda (los fascismos).

13. Cf. León Trotsky: (1935) "Stato operaio, Termidoro e bonapartismo", en Bruno Bongiovanni (comp.), *L'antistalinismo di sinistra e la natura sociale dell'URSS*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 224-42.

14. Cf. Arno J. Mayer: *Dynamics of Counterrevolution in Europe, 1870-1956. An Analytic Framework*, New York, Harper & Row, 1971, p. 33. Este problema será retomado más adelante (cap. XII).

15. Más que a Braudel, querría sin embargo referirme a Reinhard Koselleck, que usa los conceptos de "revolución" y "contrarrevolución" en la acepción amplia de *proceso* y no sólo de *evento* (cf. "Historische Kriterien des neutzleitlichen Revolutionsbegriffs", en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik gesellschaftlicher Zeiten*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1979).

Los totalitarismos fascistas son hijos de la modernidad y presuponen la sociedad de masas, urbana e industrial; surgen de la "nacionalización de las masas", de la cual la Primera Guerra Mundial fue un poderoso acelerador.[16] Necesitan de las masas que someten y reclutan en el mismo momento en que las movilizan. En las antípodas de las muchedumbres revolucionarias que poseen una dinámica propia y reivindican un rol de sujeto histórico –las muchedumbres de las cuales Georges Lefebvre, León Trotsky y Elias Canetti han sido formidables retratistas–, las masas totalitarias desempeñan una función coreográfica, *ornamental*,[17] bien ilustrada por las imágenes de los desfiles fascistas y nazis filmados por el Istituto Luce o por Leni Riefenstahl. Los mitos (del *Volk* a la "romanidad") y los símbolos (desde la esvástica al *fascio littorio*) de los que se nutren los totalitarismos fascistas se traducen en una liturgia moderna con fuerte connotación estética: la "catedral de luz" de Núremberg y las "reuniones oceánicas" de Roma son la imagen fiel de aquella. La masa no debe solamente reaccionar, sino también constituirse en comunidad, fundirse en un cuerpo colectivo –el pueblo, la nación, la raza– cimentado por la fe, encarnado en un jefe, animado por el entusiasmo y permanentemente movilizado. Con sus promesas escatológicas, sus íconos y sus rituales, el totalitarismo se presenta como una "religión laica" que disgrega la sociedad civil y transforma el pueblo en una comunidad de fieles. El individuo es triturado, absorbido y anulado por el Estado, que se erige como una unidad *compacta* en la cual las singularidades se disuelven y los hombres se hacen *masa*.[18] Sus jefes tienen un carácter

16. Cf. George L. Mosse: *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, New York, Howard Fertig, 1975.

17. Este aspecto ha sido estudiado en particular, siguiendo las intuiciones de Siegfried Kracauer, por Peter Reichel: *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*, München, Hanser, 1991.

18. Cf. Miguel Abensour: *De la compacité. Architecture et régimes totalitaires*, Paris, Sens & Tonka, 1997, p. 38. Abensour se inspira en la descripción de la masa de Elias Canetti: *Masse und Macht*, München, Hanser, 1960.

claramente plebeyo: no son más conservadores aristocráticos ostentosos o son incapaces de esconder un desprecio altanero para con las multitudes (en la estela de una tradición que va de Maistre a Nietzsche), sino demagogos que, como Hitler, han tomado conciencia del propio talento de agitadores en las manifestaciones de plaza, durante la crisis subsiguiente a la Primera Guerra Mundial, o, en cambio, que, como Mussolini, provienen de la izquierda, en la cual experimentaron los movimientos de masa. Hombre de aparato refractario en contacto con las multitudes, Stalin, como veremos, no corresponde en absoluto a este "tipo ideal" de líder totalitario.

El totalitarismo pertenece entonces a la modernidad. Es un producto perverso de la era democrática, marcada por el ingreso de las masas en la vida política, en el seno de sociedades que han abandonado las antiguas jerarquías de casta y de rango. Por un lado, sólo puede afirmarse destruyendo la democracia en el plano político, jurídico e institucional; por otro, sin embargo, despliega un dispositivo de reclutamiento y de activación de las masas que implica necesariamente el advenimiento de las *sociedades democráticas*, en el sentido en que las definía Tocqueville.[19] El autor de *De la démocratie en Amérique* había previsto el nacimiento de un conformismo democrático susceptible de eclipsar, sin suprimirla, la sociedad de los individuos, pero esta profecía no podía superar las barreras de su tiempo. Quien nos indica lo que falta en el pronóstico de Tocqueville para interpretar el totalitarismo es, un

19. Como escribía Hans Kohn desde 1935, "las dictaduras modernas son movimientos posdemocráticos" ("Communist and Fascist Dictatorship: A Comparative Study", en *Revolutions and Dictatorships. Essays in Contemporary History*, Cambridge, Harvard University Press, 1941, p. 183). Debe subrayarse el carácter profético de algunas intuiciones de Tocqueville y, sobre todo, de Claude Lefort: "El totalitarismo procede de un cambio político; nace del desmoronamiento del modelo democrático, pero extendió fantásticamente algunos de sus rasgos; emana de una revolución democrática que, aun habiendo recorrido mucho camino bajo el Antiguo Régimen, como nos lo indica Tocqueville, ha transformado la sociedad del siglo XIX. Sería vano negar esta filiación." (*Éléments pour une analyse de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 23-4).

siglo después, otro gran pensador político liberal-conservador. En su análisis del *Gerone* de Xenofonte, Leo Strauss escribe que "la tiranía de hoy, a diferencia de aquella clásica, dispone de la 'tecnología' y de la 'ciencia'".[20] Éstos son los atributos que le permitirán transformarse en un aparato de coerción y de exterminio.

Los totalitarismos –el estalinismo como el nazismo– tienden a suprimir las fronteras entre el Estado y la sociedad. Dicho de otro modo, postulan la absorción de la sociedad civil, hasta su aniquilamiento, en el Estado. Este último deroga la dicotomía clásica entre Leviatán y Behemoth: conserva la potencia de un orden absoluto que somete a su voluntad la multitud de sus súbditos, pero esta cara esconde un reino de caos y de destrucción, un dominio negador del principio mismo de la *polis*. Este encarna, entonces, la paradoja de un Estado omnipotente que desemboca en un *no-Estado*:[21] en última instancia, el totalitarismo no es más que la liquidación de lo *político* en cuanto lugar de la alteridad, la anulación del conflicto, del pluralismo que atraviesa el cuerpo social sin el cual ninguna libertad sería concebible. El terror, una *violencia de Estado* cuyas víctimas se cuentan por millones, revela el totalitarismo como una síntesis monstruosa de Leviatán y de Behemoth, de ilegalidad y de potencia. El terror totalitario ignora y pisotea el derecho, pero presupone el monopolio estatal de la fuerza, que despliega según métodos y procedimientos concernientes a la racionalidad de los Estados modernos. Llegado a este punto, es posible formular una hipótesis: el concepto de totalitarismo es pertinente por cuanto intenta superar una aporía de la sociología y de la ciencia política que, desde Thomas Hobbes hasta Norbert Elias, vía Max Weber, ha interpretado siempre el proceso de canalización estatal de la

20. Leo Strauss: *On Tyranny*, Glencoe, Free Press, 1963. Este pasaje pertenece a la introducción.

21. Cf. Franz Neumann: *Behemoth. Structure and Practice of National-Socialism*, New York, Harper & Row, 1942 (trad. italiana, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 3).

violencia como un factor de civilización, casi inevitablemente ligado a un fortalecimiento y a una extensión del derecho.[22] El totalitarismo reproduce todas las características esenciales de la racionalidad instrumental que modela la técnica, la administración, la economía y la cultura del mundo occidental, pero culmina en la negación de aquello que Weber definía como el "dominio legal" (*legale Herrschaft*). En otras palabras, designa el advenimiento del *Estado criminal*.[23] Antes que revelar la irrupción en la escena de la historia de un irracionalismo regresivo opuesto a los paradigmas de la civilización, el totalitarismo despliega una *contrarracionalidad*[24] que recoge sus elementos constitutivos de la modernidad occidental y revela de modo trágico todas sus potencialidades destructivas.

Un poder ejecutivo sin vínculos, una mitología racial de pretendido cientificismo, un universo concentracionario y el recurso sistemático de prácticas exterminadoras hacen del nazismo un régimen que reivindica y exhibe su carácter moderno. Su trayectoria parece evocar una tetralogía: la fábrica y la administración racionalizadas, la organización fordista del trabajo, los dispositivos coercitivos y el espacio cerrado de detención que se perfilan en el curso del siglo XIX, la antropología racial y la eugenesia de inspiración social-darwinista. Triunfa, en este conjunto, un largo proceso de negación de la idea de humanidad encaminado por el

22. Véase al respecto el interesante estudio de Stefan Breuer: "Les dénouements de la civilisation: Elias et la modernité", *Revue internationale des sciences sociales*, Nº 128, 1991, pp. 425-39. Este aspecto está particularmente subrayado en E. Traverso: *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, pp. 232-3.

23. Tomo prestada esta definición de Yves Ternon, para quien el totalitarismo representa "la forma plena" de los Estados criminales (*L'État criminel. Les génocides au XXème. siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 72).

24. Sobre la "contra-racionalidad" del nazismo, cf. Dan Diner: "Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?", en Walter Pehle (Hg.), *Der historische Ort des Nationalsozialismus*, Frankfurt/M, Fischer, 1990, pp. 112-3.

contrailuminismo. Debe notarse que sólo los primeros tres elementos de esta tetralogía están presentes, en formas menos maduras, en el estalinismo; el cuarto está ausente. Bien mirada, la Kolyma evoca, más que a una administración weberiana o una fábrica fordista, una forma antigua de despotismo esclavista y de desorden eslavo. Margarete Buber-Neumann, una de las pocas que tuvo el triste privilegio de conocer tanto el *gulag* estalinista como los *lager* nazis, escribió que, a fines de 1944, "el campo de Ravensbrück a la deriva asumía gradualmente el aspecto de Karaganda".[25]

Las ideologías totalitarias están en las antípodas la una de la otra: los fascismos proclamaban abiertamente su voluntad de dar vuelta la página de las Luces; el estalinismo quería, en cambio, mostrarse como el heredero legítimo de la Revolución Francesa y de la idea de Progreso. Sin embargo, ambos convergían en un mismo trabajo práctico de destrucción de lo político como lugar de confrontación de la pluralidad y de la diversidad humanas. Los fascismos oponían el mito a la razón, la comunidad al individuo, la autoridad a la libertad, la fuerza al derecho, la raza a la humanidad, la nación al cosmopolitismo; pero su antihumanismo, su rechazo de las Luces, su apología de la desigualdad no estaban dirigidos al pasado. Habían abandonado el pesimismo de los reaccionarios, su culto a la tradición y el rechazo a la sociedad industrial, con el fin de adoptar la tecnología y la modernidad.

Querían regenerar la nación, refundar la comunidad sobre bases nuevas, transformar el Estado en una máquina de guerra y de conquista. Del pensamiento conservador, habían heredado la crítica a las Luces, los principios de orden, jerarquía y autoridad, pero ahí reinsertaban una nueva visión del mundo en la que, filtrados por el darwinismo social, el imperialismo y el racismo, confluían en un proyecto político dinámico, "creativo", que no dudaba, de ser necesario, en hacer uso de una retórica "revolucionaria". Su

25. Margarete Buber-Neumann: *Als Gefangene bei Stalin und Hitler*, Herford, Verlag Busse & Sewald, 1985.

mitología era tecnificada y revisitada en el cuadro de la sociedad industrial, para crear aquello que Goebbels llamaba un "romanticismo de acero" (*stählernde Romantik)*.[26] Aun apelando a mitologías germánicas ancestrales, el "Reich milenario" se perfila, en los escritos de Hitler y Rosenberg, como un laboratorio de biología social y racial que comenzará a tomar forma, durante la guerra, gracias a un sistema concentracionario y genocida (desde la operación T4 a las cámaras de gas de Auschwitz). Y hasta la "romanidad" que el fascismo italiano quería restaurar no tenía nada de arcaico cuando exaltaba, en la literatura futurista, el ideal de la "soñada metalización del cuerpo humano" y buscaba realizar, a través de una guerra purificadora, "el dominio del hombre sobre la máquina subyugada"[27] (un sueño que se traducirá, en 1935, en Etiopía, en las masacres perpetradas con armas químicas).

El estalinismo había nacido de una revolución que proyectaba a Rusia hacia el futuro y podía tranquilamente prescindir de los tintes arcaicos del nazismo. Su relación con la modernidad era distinta. *Teologizaba* las Luces siguiendo un procedimiento bien descripto por George Orwell, que consistía en falsificar los valores proclamados: un Estado que se decía democrático pero que se parecía más bien a aquello que el pensamiento político clásico había definido como despotismo; que se quería ateo pero practicaba el culto solemne de sus jefes, momificándolos como íconos sacros; que proclamaba una lucha implacable contra el oscurantismo religioso pero exhumaba rituales de persecución, condena y castigo del todo dignos de la Inquisición; que promulgaba la constitución "más libre del mundo" cuando centenares de millares de hombres y mujeres eran fusilados o enviados, de la manera más arbitraria, a los campos

26. Cf. al respecto Jeffrey Herf: *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, New York, Cambridge University Press, 1984.

27. De un manifiesto de Marinetti para la guerra de Etiopía citado en Walter Benjamin: "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", *Illuminationen, Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1977, p. 168.

de concentración siberianos. La modernidad del estalinismo no se revela solamente en su fetichismo por la ciencia, del cual las teorías de Lyssenko son la manifestación más caricaturesca, sino sobre todo en sus proyectos de planificación autoritaria y de ingeniería social, que inspiraban medidas de industrialización y de colectivización forzada de la economía, de deportación en masa de individuos y grupos sociales o étnicos, que desembocarían a veces en la carestía generalizada o en gigantescas masacres.

Aquí es necesaria una precisión. Aun siendo un elemento constitutivo de los regímenes totalitarios, la violencia no es, sin embargo, una característica de su exclusividad. La historia del siglo XX ofrece varios ejemplos de genocidios –desde el exterminio de los armenios en el Imperio Otomano (1915) hasta el de los tutsi en Ruanda (1994)– perpetrados por Estados que no ingresan en esta categoría. No todas las formas de fascismo o de estalinismo son asimilables al totalitarismo. Este concepto se utiliza raramente para definir la España franquista o el Portugal de Salazar. La represión franquista, durante la Guerra Civil Española, fue particularmente feroz y extendida, pero la ideología del régimen, fundada sobre el catolicismo y el mito de la España eterna, era demasiado tradicionalista y su base social, en la que tenían un rol fundamental el clero y la gran propiedad latifundista, demasiado conservadora para construir un proyecto totalitario. El franquismo aparece, entonces, frente al fascismo italiano y sobre todo al nazismo, como la variante autoritaria y violenta (en particular en sus orígenes) de una dictadura militar clásica, sin ideología oficial (por fuera del catolicismo y del nacionalismo), sin pretensiones revolucionarias ni aspiraciones milenaristas.[28] Lo mismo vale para

28. Cf. Juan J. Linz: "Totalitarian and Authoritarian Regimes", en Fred I. Greenstein, Nelson W. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, t. 5, 1975, pp. 175-411. Sobre la discusión suscitada en España por las tesis de Linz, cf. Javier Tussel: *La dictadura de Franco*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 86-106. Por su parte, Pierre Milza ha definido el franquismo como una forma de "totalitarismo parcial" (*Les fascismes*, Paris, Édition du Seuil, 1991, pp. 399-401).

muchos regímenes estalinistas. La República Democrática Alemana y la Checoslovaquia de la posguerra compartían con el régimen soviético la ideología, el carácter represivo y autoritario, sin todavía alcanzar, ni siquiera de lejos, su carácter criminal. Como veremos más adelante, sólo un grosero falseamiento de la realidad puede haber inducido a algunos observadores a comparar Bautzen (la prisión política de la RDA) con Buchenwald o Kolyma.

II. De Roma a Berlín: los orígenes del concepto

El adjetivo "totalitario" aparece en un principio, a partir de 1923, en los escritos de los antifascistas italianos de orientación tanto liberal (Giovanni Amendola) como socialista (Lelio Basso) o católica (Luigi Sturzo). Aspiraba a denunciar la política del fascismo italiano apenas ascendido al poder, ya en vías de transformarse en régimen.[29]

Amendola hablaba sin más de un "sistema totalitario", pero, obviamente, esta fórmula no designaba todavía un nuevo tipo de dominio fundado en el terror; indicaba más bien una versión moderna del absolutismo, el intento de edificar un "Estado-Leviatán" del siglo XX. El término más usado por los demócratas para definir el fascismo era otro: tiranía. Esta constatación podría, además, extenderse más allá de las fronteras italianas. Durante la primera mitad de los años '20, el término "totalitarismo" no figura en los escritos de los

29. Giovanni Amendola: "Cavour e Pansoja", en diario *Il Mondo* del 28 de junio de 1923; Prometeo Filodemo (Lelio Basso): "L'antistato", en *La rivoluzione liberale del 2 gennaio 1925*; Luigi Sturzo: *Italia e fascismo*, Bologna, Zanichelli, 1965, pp. 113-4 (texto publicado por primera vez en inglés, *Italy and Fascism*, London, Faver & Gwier, 1926). Sobre los orígenes del concepto la referencia obligada sigue siendo Jens Petersen: "La nascita del concetto di 'Stato totalitario' in Italia", en *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento*, vol. I, 1975, pp. 143-68; véase también Giovanni Ruocco y Luca Scoccimarra: "Il concetto di totalitarismo e la ricerca storica", en *Storica*, Nº 6, 1996, pp. 119-59; y Bruno Bongiovanni, "Revisionismo e totalitarismo. Storie e significati", en *Teoría política*, Vol. 13, Nº 1, 1997, pp. 23-54.

primeros analistas políticos que, partiendo de perspectivas diversas, intentaban trazar un paralelo entre el fascismo italiano y el bolchevismo ruso. En 1927, Waldemar Gurian, en aquella época estrechamente ligado a Carl Schmitt, subrayaba la naturaleza común de estos dos regímenes en un ensayo publicado en la revista católica suiza *Heiliges Feuer*, estableciendo las bases de una reflexión que desarrollará en los años del exilio. En 1935, Gurian publicará en Lucerna un trabajo más amplio en el cual caracterizará al nazismo como una variante del "*Brown Bolshevism*".[30] En una crítica al régimen soviético aparecida en Berlín en 1930, el teórico socialdemócrata alemán Karl Kautsky, director de la prestigiosa *Neue Zeit*, presentaba el fascismo como "el *pendant* del bolchevismo", y agregaba que Mussolini no era más que "el mono de Lenin".[31] Emigrado a los Estados Unidos, el portavoz del liberalismo italiano Francesco Saverio Nitti, jefe de uno de los últimos gobiernos prefascistas de la península, subrayaba, a su vez, en 1927 los rasgos comunes de estos dos regímenes: "No hay más que dos fenómenos importantes en Europa: el bolchevismo en Rusia y el fascismo en Italia. La característica de los dos movimientos no es sólo el origen común en hombres del socialismo revolucionario, sino la idéntica aversión por las prácticas de la libertad y por la democracia. En ambos movimientos, han sido las minorías las que, aprovechando las condiciones creadas por la guerra, se han impuesto por medio de la violencia armada y mantienen su situación suprimiendo, aunque de diverso modo, toda libertad y ostentando una completa aversión y desestimación por la práctica de la libertad y de la organización democrática".[32]

30. Waldemar Gurian: "Faschismus und Bolschewismus", en *Heiliges Feuer*, Nº 15, 1927-1928, pp. 197-203; y también *Bolschewismus als Weltgefahr*, Luzern, Vita Nova Verlag, 1935.

31. Karl Kautsky: *Der Bolschewismus in der Sackgasse*, Berlin, 1930, p. 102, cit. en Massimo L. Salvadori, *Kautsky e la rivoluzione socialista 1880-1938*, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 268.

32. Francesco Saverio Nitti: (1927) "Bolscevismo, fascismo e democrazia", *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1961, pp. 263-86. También en Renzo De Felice (a cura di): *Il fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Bari-Roma, Laterza, 1970, p. 261.

Sin embargo, era más difundida una actitud condescendiente para con la Italia fascista y de neta hostilidad con respecto al bolchevismo ruso, como testimonian numerosas tomas de posición de Winston Churchill. El fundador del movimiento paneuropeo Richar Coudenhove-Kalergi no excluía la posibilidad de considerar el fascismo como "una forma homeopática de sovietismo: un veneno, entonces, que suministrado en pocas gotas curaría la cultura occidental en vez de matarla", y, sin embargo, agregaba que, en la comparación entre los dos regímenes, el italiano parecía menos dictatorial, expresión de "un hombre libre respecto al hombre soviético".[33]

La incomprensión y el desconcierto de la opinión pública europea se vislumbraban también en los comentarios de los observadores británicos. El poeta Thomas S. Eliot, conservador anglocatólico, ofrecía en 1929 una formulación paradigmática de esta actitud: "Tanto el fascismo como el comunismo semejan ser revueltas bienintencionadas contra el capitalismo, pero revueltas que no parecen llegar al corazón del problema; resultan más bien simples transformaciones del presente sistema, que dará completa satisfacción a una interpretación materialista de la historia. Sus doctrinas económicas y políticas, que tienen mucho en común, han atraído entusiasmos que parecen contradictorios... Las objeciones que se hacen los unos a los otros, fascistas y comunistas, son por demás irracionales. Yo confirmo una preferencia práctica por el fascismo, que osaría decir es compartida por mis lectores; y no admitiré que esta preferencia sea juzgada irracional. Creo que la forma fascista de irracionalidad está menos alejada de mí que aquella comunista".[34] Paradójico, pero sintomático de la confusión de la época, es el juicio del dramaturgo fabiano George

33. R. Coudenhove-Kalergi: *Staline & Cie.*, Vienne, Éditions paneuropéennes, 1932, p. 14.

34. *The Criterion*, Vol. 8, julio de 1929, pp. 682-91, cit. en Marcello Flores: *L'immagine dell'URRS. L'Occidente e la Russia di Stalin (1927-1956)*, Milano, Il Saggiatore, 1990, pp. 182-3.

Bernard Shaw quien, convencido del declive incontenible del liberalismo decimonónico, miraba con simpatía tanto la experiencia soviética como la fascista, provocando las críticas indignadas de Gaetano Salvemini en las páginas del *Manchester Guardian* en 1927.[35]

Luego de ser forjado por sus opositores y por sus víctimas, el adjetivo fue rápidamente incorporado y transformado en sustantivo por el mismo fascismo. En un célebre discurso de junio de 1925, Mussolini reivindicaba "la feroz voluntad totalitaria" de su régimen, antes de anunciar, unos meses después, un famoso aforismo: "Todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado".[36] El término será seguidamente retomado por el filósofo oficial del régimen, Giovanni Gentile, en varios trabajos entre los cuales se encuentra un artículo publicado por el *Foreign Affairs* en 1928.[37] Será, finalmente, canonizado en 1932, en el capítulo titulado "Fascismo" de la *Enciclopedia Italiana*, redactado a dos manos por Gentile y Mussolini, pronto traducido a varias lenguas como síntesis doctrinaria del régimen. En este texto, el concepto de totalitarismo aparece como negación del liberalismo político: "Antiindividualista, la concepción fascista está a favor del Estado; y es a favor del individuo en cuanto éste coincide con el Estado, conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica. Está en contra del liberalismo clásico, que surgió de la necesidad de reaccionar contra el absolutismo y ha concluido exhausto su función histórica desde que el Estado se transformó en la misma conciencia y voluntad popular. El liberalismo negaba al Estado en beneficio del individuo particular; el fascismo reafirma

35. Gaetano Salvemini, George Bernard Shaw: *Polemica sul fascismo*, Roma, Ideazione, 1997.

36. Benito Mussolini: *Opera omnia*, XXI, Firenze, La Fenice, 1967, pp. 362-425. En 1929, Gentile escribía que el fascismo no consideraba al Estado como un resultado sino más bien como un "principio" (*Origini e dottrina del fascismo*, o en Costanzo Casuce (comp.): *Il fascismo*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 271).

37. Giovanni Gentile: "The Philosophic Basis of Fascism", *Foreign Affairs*, Nº 6, 1928, p. 299.

al Estado como la realidad verdadera del individuo. Y si la libertad debe ser el atributo del hombre real, y no de ese abstracto fantoche en quien pensaba el liberalismo individualista, el fascismo está a favor de la libertad. Y sólo de la libertad que sea una cosa seria, la libertad del Estado y del individuo en el Estado. Ya que, para el fascista, todo está en el Estado, y nada de humano o de espiritual existe, y menos aún de valor, fuera del Estado. En ese sentido, el fascismo es totalitario".[38]

Este texto sintetizaba la visión del mundo fascista a diez años de la marcha a Roma, cuando el régimen estaba ya consolidado, pero antes del giro racista y antisemita ligado a la Guerra de Etiopía y a la alianza con el nazismo. Gentile, sin duda alguna la figura intelectual más prestigiosa y poderosa del régimen, director a su vez del Instituto Italiano de Cultura Fascista, de la Escuela Normal de Pisa y de la *Enciclopedia Italiana*, se permitía entonces, aunque remarcando la oposición del fascismo al "liberalismo clásico", ofrecer una interpretación personal del totalitarismo como cumplimiento de la propia concepción de la "libertad". El 31 de mayo de 1923, Gentile escribía a Mussolini que el fascismo encarnaba la propia concepción del liberalismo, de acuerdo con la tradición de la derecha histórica italiana, orientada a valorizar el "Estado fuerte", concebido como "realidad ética".[39] Es, sobre todo, en una acepción hegeliana que el filósofo italiano veía en el fascismo un fenómeno "totalitario", en el sentido de una visión global de la historia. En 1927, fijaba en estos términos el aspecto central de su definición del fascismo: "el carácter totalitario de su doctrina, la que no concierne sólo al ordenamiento y al rumbo político de la nación, sino a toda su voluntad, su pensamiento y su sentimiento".[40]

38. [Giovanni Gentile]-Benito Mussolini: "Fascismo", *Enciclopedia Italiana*, Treccani, Firenze, 1932, Vol. 14, pp. 847-8.

39. Citado en Sergio Romano: "Giovanni Gentile, philosophe du fascisme", *Vingtième Siècle*, Nº 21, 1989, pp. 74-5.

40. Giovanni Gentile: "Fascismo, identità di Stato e individuo", en C. Casucci (comp.), *Il fascismo*, *op. cit.*, p. 267.

El fascismo era por su naturaleza una "creación espiritual" que, a diferencia del liberalismo tradicional, no anteponía el individuo al Estado, sino que hacía de este último "un principio". En pocas palabras, para el fascismo no era concebible ninguna escisión entre Estado y sociedad civil: "Estado e individuo se identifican o, mejor, son términos inseparables de una síntesis necesaria".[41]

El fascismo italiano reivindicaba así la idea de totalitarismo que resumía perfectamente su filosofía del Estado: no sólo una entidad moral y espiritual capaz de encarnar la nación, sino sobre todo un *moloch* político capaz de absorber completamente la sociedad civil. A diferencia de Gentile, que, buscando integrar el totalitarismo en sus categorías filosóficas, recogía una nueva versión antidemocrática del liberalismo y del cumplimiento del Estado ético hegeliano,[42] Mussolini, menos sofisticado, dará una definición más pragmática: un Estado "militarista" y "guerrero" en el cual toda la nación debía ser organizada y movilizada hacia un objetivo expansionista.[43]

La idea de totalitarismo constituye probablemente la innovación más significativa de un régimen que, como ha subrayado Norberto Bobbio, se definía en términos esencialmente negativos como un concentrado de antidemocracia, antiiluminismo, antipositivismo,

41. *Ibíd.*, p. 271. El adjetivo "totalitario" es usado, con una acepción análoga, por Antonio Gramsci, un filósofo en las antípodas de Gentile en el plano político. Como Lukács, el dirigente comunista italiano atribuía al proletariado una vocación "totalitaria" –semejante a aquella de la burguesía ascendente, a partir de la Reforma– en cuanto clase capaz de desarrollar una propia visión del mundo y de imponer la propia "hegemonía" en la sociedad (cf. Massimo L. Salvadori: *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 269-73). Sin embargo, en un fragmento de los *Quaderni* de 1934, Gramsci definía al Estado totalitario como una "dictadura moderna" orientada a "incorporar" los diversos componentes de la sociedad (economía, cultura, política) antes "autónomos" (*Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, Vol. 3, 1975, p. 2287). Sobre el debate marxista en torno a la idea de totalidad, cf. Martin Jay: *Marxism and Totality. Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.

42. Sobre la evolución de la visión del fascismo en Gentile, cf. Gabriele Turi: *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1997, pp. 407-20.

43. Benito Mussolini: *Scritti e discorsi*, Milano, Hoepli, Vol. 9, 1936, pp. 113-5.

antiliberalismo y antisocialismo,[44] al cual agregaba algún elemento de irracionalismo (inspirado en Nietzsche), de nacionalismo (teorizado sobre todo por Alfredo Rocco), de futurismo (Marinetti), de psicología de las multitudes (Gustave Le Bon), de elitismo antidemocrático (Wilfredo Pareto) y una buena dosis de culto a la violencia (Georges Sorel). Una mezcla heterogénea en la que el racismo espiritualista de Julius Evola persistió como un componente marginal, al menos hasta la promulgación de las leyes raciales y antisemitas de 1938. ¿Qué rol ocupaba, entonces, la idea de totalitarismo en este magma ecléctico? Más que a la fase originaria, "revolucionaria", del *fascismo-movimiento*, ésta pertenece a la edificación del *fascismo-régimen*, que abandona sus rasgos subversivos en provecho de la exaltación del Estado. La doctrina del totalitarismo tendía, en efecto, a racionalizar la política del régimen, con su retórica nacionalista, su culto al líder y, sobre todo, su "fascistización" de la sociedad civil. Este proceso fue completamente realizado recién en 1937, cuando una ley se encargó de estatizar el Partido Nacional Fascista, convirtiéndolo en lo que de hecho era desde hacía al menos diez años: el partido único del régimen.[45]

El fascismo italiano ha elaborado una síntesis ecléctica y pragmática a partir de materiales tomados en préstamo de tradiciones de pensamiento distintas y hasta aquel momento separadas. Pero este sincretismo ha dado origen a algo nuevo y allí reside su originalidad doctrinal. La síntesis que ha sabido realizar, según la interpretación de Zeev Sternhell, entre una izquierda antimarxista y una derecha "revolucionaria", entre un socialismo "revisionista", ya no más universalista sino nacionalista, y un nacionalismo ya no más conservador sino populista, ha dado vida

44. Norberto Bobbio: "Cultura e fascismo", en *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella societa contemporanea*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 75-100.

45. Cf. Emilio Gentile: *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, p. 115.

a un fenómeno político nuevo. Poco importa aquí establecer si esta convergencia se ha producido con el cambio del siglo, en Francia aún antes que en Italia –como piensa Sternhell– o si, en cambio, como subrayan algunos de sus críticos de modo más plausible, ha nacido en el contexto de una Europa traumada y trastornada por la Primera Guerra Mundial.[46] Queda la novedad del fascismo como intento de dar una respuesta "revolucionaria" a la crisis de la posguerra y de proponerse como alternativa tanto al liberalismo como al socialismo. El totalitarismo fue una ideología en la cual el régimen fascista había intentado amalgamar un conjunto de valores y de mitos ligados a los elementos heteróclitos de su cultura: vitalismo, voluntad de poder, nacionalismo, "romanidad", desprecio por el peligro, culto a la virilidad, a la técnica, a la comunidad guerrera, a la violencia, a la conquista, a la expansión imperialista. Todos estos elementos tienen lugar en la concepción totalitaria del Estado. En el centro de esta ideología descolla el jefe carismático, el *Duce*, encarnación de la unidad nacional.

El fascismo establecía así las bases de una moderna "religión laica" capaz de movilizar a las masas, celebrando la unidad mística de una nación concebida como una misión colectiva y como una ética civil. Con su reclutamiento de la cultura transformada en propaganda, su organización corporativa de la economía (respetuosa de la propiedad privada pero capaz de presentarla como sometida a los intereses nacionales), su monopolio estatal de la

46. Véase "Le concept de fascisme", la introducción de Zeev Sternhell a la obra escrita en colaboración con Mario Snajder y Maia Ashéri, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard, 1989, pp. 19-71; y también la nueva introducción, "La droite révolutionnaire entre les Anti-Lumières et le fascisme", en la reedición de su discutido *La droite révolutionnaire 1885-1914*, Paris, Folio Gallimard, 1997, pp. IX-LXXXIII. Entre las numerosas críticas suscitadas por los trabajos de Sternhell, véanse en particular, a propósito del fascismo italiano, Francesco Germinario: "Fascisme et idéologie fasciste: problèmes historiographiques et méthodologiques dans le modèle de Zeev Sternhell", en *Revue Française d'Histoire des Idées politiques*, Nº 1, 1995; y Philippe Burrin: "Le fascisme", en Jean-François Sirinelli (éd.), *Histoire des droites en France*, t. I, Paris, Gallimard, 1992, pp. 610-17.

violencia sustraída a los vínculos del derecho (un aparato policial omnipresente), su sofocamiento del pluralismo (el partido único) y sus obsesiones de grandeza nacional (el imperio), el Estado totalitario fascista se presentaba al mismo tiempo como principio generador y como finalidad de la comunidad nacional.[47] Todos estos elementos harán del fascismo un modelo para el nacionalsocialismo: un modelo destinado a ser radicalizado, modificado y superado, que conserva todavía un carácter fundante. Si la Italia fascista ha de ser, según una definición compartida por muchos historiadores, un totalitarismo *incompleto* –en buena medida también a causa de su retraso socio-económico con respecto a Alemania– fue, sin embargo, el laboratorio de este fenómeno del siglo XX.[48]

En el crepúsculo de la República de Weimar, otra idea de dominio total tomaba forma en el seno de los círculos de la "revolución conservadora" alemana.[49] En 1930, el escritor Ernst Jünger publicaba *La movilización total* (*Die totale Mobilmachung*), un ensayo donde retomaba varios temas ya tratados, en forma literaria, en sus textos autobiográficos sobre la Primera Guerra Mundial, en particular en *Tormentas de acero* (1920).[50] Jünger se explayaba ahora

47. Cf. Emilio Gentile: "La modernità totalitaria", nueva introducción a la reedición de su libro *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 3-49. El primer historiador que subrayó la modernidad y el carácter totalitario del fascismo italiano (un totalitarismo que él definía, inspirándose en el método de Jacob L. Talmon, como "de izquierda", bien distinto a aquel "de derecha", con fundamento biológico y racial, del nacionalsocialismo) fue Renzo De Felice en su monumental biografía *Mussolini*, publicada por Einaudi entre 1966 y 1977 (7 volúmenes). Sobre este debate, cf. sobre todo la reconstrucción crítica de Enzo Collotti, "Lo Stato totalitario", en G. Quazza, E. Collotti, M. Legnani, M. Palla, G. Santomassimo: *Storiografia e fascismo*, Milano, Angeli, 1985.

48. Cf. Nicola Tranfaglia: *La prima guerra mondiale e il fascismo*, Torino, TEA-UTET, 1995, pp. 629-35, que retoma el análisis de Alberto Acquarone: *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino, Einaudi, 1965.

49. Sobre el concepto de "revolución conservadora", sistematizado sobre todo por el secretario de Jünger, Armin Möler, véase Stefan Breuer: *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

50. E. Jünger: *Krieg und Krieger*, Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1930. Sobre Jünger y la "revolución conservadora", cf. Kurt Sontheimer: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München, DTV, 1978

en una celebración estética de la guerra como experiencia "interior" –en algunos aspectos cercana a la de los futuristas italianos–, fuente de un encuentro "viril" y fecundo del hombre con la naturaleza a través de los medios de la técnica moderna desvinculada de la sociedad mercantil y puesta al servicio de una nueva ética del combate. La crítica neorromántica de la *Zivilisation* –el mundo burgués occidental– y la exaltación irracional de la técnica se unían para anunciar el advenimiento de una nueva era dominada por una casta guerrera de la que Jünger habría delineado sus trazos, en 1932, en la figura del "Obrero" (*Arbeiter*), el trabajador-soldado nacido en las trincheras de la Gran Guerra.[51] La era del "Obrero" habría quebrado las barreras de la civilización burguesa, urbana y calculadora, para restaurar los valores ancestrales de la cultura alemana. El término "totalitarismo" no pertenecía al vocabulario de Jünger, pero su "movilización total" permitía entrever claramente su perfil.

Los nazis no prestarán gran atención a este texto jüngeriano a pesar de sus intentos por obtener la adhesión del escritor nacionalista más popular en la Alemania de Weimar, pero algunos observadores –de Walter Benjamin a Georg Lukács, de Hans Kohn a Herbert Marcuse– encontrarán allí la formulación literaria de la filosofía fascista de la guerra, si no directamente una verdadera prefiguración del nazismo. En 1930, Benjamin calificaba el ensayo de Jünger como una síntesis ideológica del fascismo alemán, una nueva forma de nacionalismo que reivindicaba la guerra como "abstracción metafísica" y buscaba resolver los misterios de una naturaleza idealizada recurriendo a una técnica transfigurada en términos místicos. Antes de ver en la técnica "una clave de la felicidad", el fascismo alemán la consideraba "un fetiche de la decadencia"[52].

(pp. 102-7) y Thomas Nevin: *Ernst Jünger and Germany. Into tha Abyss. 1914-1945*, London, Constable, 1996.

51. E. Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932, reed. Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

52. W. Benjamin: (1930) "Theorie des deutschen Faschismus", en *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1972.

Benjamin denunciaba el nihilismo implícito en la concepción jüngeriana que hacía de la guerra "la expresión más alta de la nación alemana" y que, creyendo dibujar en las líneas de fuego y en las trincheras de la guerra moderna "los trazos heroicos sobre el rostro del idealismo alemán", trazaba en cambio "los trazos hipocráticos, los trazos de la muerte".[53] Más tarde, durante la Segunda Guerra Mundial, Marcuse subrayaba la importancia de esta obra jüngeriana en la cual veía –a su vez– la ilustración, en el plano literario, de la fusión entre mitología y tecnología realizada por el nazismo. En Jünger, escribía Marcuse, la comunidad "de la sangre y de la tierra" emerge "como una empresa gigantesca, totalmente mecanizada y racionalizada".[54]

En los escritos de Carl Schmitt y de su discípulo Ernst Forsthoff figuraba, a partir de 1931, el concepto de "Estado total" (*total Staat*), a mitad de camino entre la "movilización total" de Jünger y el "Estado totalitario" del fascismo italiano. Para Schmitt, entonces profesor de Derecho en la Handelschochschule de Berlín, la Primera Guerra Mundial había bajado el telón del Estado liberal del siglo XIX, guardián de un orden jurídico racional (del cual Hans Kelsen era, según su parecer, el principal teórico contemporáneo) pero en el fondo apolítico, en cuanto paralizado por la subordinación del Estado a la Ley y de la "decisión" (*Entscheidung*) a la "discusión". De la guerra había manado una entidad nueva, capaz de movilizar todas las energías de la sociedad, de controlar la economía, la cultura, la opinión pública, es decir, capaz de *estatizar* la sociedad civil.[55] Ante el agotamiento del Estado liberal, expresión de un "normativismo degenerado" y de una "clase que discute" (*clase discutidora*, según la definición de Donoso Cortés retomada por Schmitt) como la burguesía, ahora incapaz de encarnar la soberanía, incapaz de *decidir* sobre el estado de excepción

53. *Ibid.*, p. 158.

54. Herbert Marcuse: (1942) "The New German Mentality", en *Technology, War and Fascism*, London, Routledge, 1998, p. 153.

55. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

y de guerra, el Estado total debía restaurar el orden político, fundado sobre la distinción entre el amigo (*Freund*) y el enemigo (*Feind*).[56] Según Schmitt, el Estado total debía restablecer la función auténtica del Estado absoluto, es decir, en su interpretación, debía ser la encarnación de la soberanía sin fractura interna alguna y sin ningún vínculo legal. El Estado total se convertía así en un concepto teológico secularizado en el que la potencia técnica y la eficiencia política sustituían la omnipotencia divina.[57] La idea de Humanidad –que implicaba, según su criterio, un planeta pacificado, sin divisiones ni conflictos y, por ende, *sin política*– era, en consecuencia, rechazada por Schmitt. Él no reconocía en ella, a diferencia de Hitler, un sinsentido biológico, sino, seguramente, un sinsentido político, siendo lo político, en última instancia, la esfera de la guerra. Para Schmitt, aquello que definía al Estado era antes que nada el monopolio del *jus belli*: "La posibilidad de hacer la guerra y, por lo tanto, de disponer abiertamente, con frecuencia, de la vida de los hombres".[58] Y el Estado totalitario pertenece a la época de la guerra total: "La esencia de cada cosa (*der Kern der Dinge*) es la guerra. La naturaleza de la guerra –escribía Schmitt en 1937– determina la naturaleza de la forma (*Gestalt*) del Estado en su totalidad (*Totalität des Staates*)".[59]

Al inicio de los años '30, Schmitt auspiciaba una solución de tipo fascista a la crisis de la República de Weimar a través de una dictadura capaz de poner fin al desorden y a la parálisis institucional. Los argumentos con los cuales justificaba esta solución estaban ligados a las categorías del pensamiento contrarrevolucionario clásico

56. Ibíd., p. 26.

57. Según Schmitt, "todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados": (1922) *Politische Teologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970. Cf. al respecto Paul Hirst: "Carl Schmitt's Decisionism", en Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, p. 13.

58. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 46.

59. Carl Schmitt: (1937) "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*, Hamburg,

de Joseph de Maistre y de Donoso Cortés, revisitados a la luz de la experiencia del fascismo italiano. En aquel entonces, Schmitt era consejero de Schleicher y de von Papen, los conservadores a la cabeza de los últimos gobiernos de la República de Weimar.[60] No tenía gran simpatía por el nazismo, que despreciaba –tanto como al comunismo–, por ser un movimiento demagógico y plebeyo, pero su concepción del Estado total se inscribía dentro de un horizonte antiliberal y antidemocrático, claramente *fascisant*. Es entonces que, sin dificultad alguna, adherirá al partido nazi en la primavera de 1933. Esta elección no tenía en el fondo nada de sorprendente, como lo prueba el hecho de que fue entonces compartida por numerosos conservadores alemanes deseosos de ver restablecido el orden. Schmitt se convertirá pronto en una suerte de jurista oficial del régimen, un *Kronjurist* del Tercer Reich en el lenguaje de la época. Después de esta adhesión, sus escritos políticos tendrán una connotación apologética para con el nacionalsocialismo.

Los ideólogos nazis no podían todavía estar completamente satisfechos por estos intentos de adaptación de una concepción cuyas fuentes no coincidían con sus dogmas racistas. Si el régimen en un primer momento había sacado provecho de la adhesión de un jurista del prestigio de Schmitt, luego de su consolidación no podía más que mirar con suspicacia a un conservador que, en los años de Weimar, no había manifestado ninguna simpatía por el nazismo. Será acusado de ser un neohegeliano que colocaba al Estado y no al *Volk*, la raza, en el centro de su filosofía política.

Hanseatische Verlagsanstalt, 1940 (reed. Berlin, Duncker & Humblot, 1988), p. 236. Para una crítica de la concepción schmittiana de la "guerra total", cf. Hans Kohn, "The Totalitarian Philosophy of War", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 82, Nº 1, 1940, pp. 57-72.

60. Cf. sobre todo Joseph B. Bendersky: *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton University Press, 1983, caps. VI-IX. Sobre el posicionamiento político de Schmitt durante la República de Weimar, cf. también Olivier Beaud: *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Paris, Descartes & Cie, 1997.

Un ejemplo poco edificante de la adaptación de la "revolución conservadora" a la ideología nazi de "la sangre y la tierra" es dado por Ernst Forsthoff, un discípulo de Schmitt que logrará obtener una cátedra en la Universidad de Frankfurt gracias a las depuraciones nazis contra los judíos (tomará el puesto de Hermann Heller). En 1933, Forsthoff publicaba en Hamburgo *Der totale Staat*, en donde proponía una filosofía del Estado cuyo perfil correspondía al "Estado racial" (*völkische Staat*) nazi. "El Estado total –escribía Forsthoff– es la antítesis del Estado liberal; es el Estado opuesto en su plenitud al Estado liberal vaciado de todo contenido, disminuido y aniquilado a causa de su fragmentación, es decir, por las garantías jurídicas determinadas por leyes que responden a intereses particulares. El Estado total es una fórmula que debería servir para anunciar y aclarar a los ojos de un mundo político todavía habituado al sistema conceptual liberal, con la fuerza de su antítesis, la emergencia de un Estado nuevo. El Estado total es entonces un término liberal que indica una cosa absolutamente no liberal".[61] En el fondo, Forsthoff no preconizaba más el "superamiento" del Estado liberal, sino su negación pura y simple. El fundamento del Estado total residía ahora en la raza: "el Estado total supone un orden del poder y un orden de la raza. Estos dos órdenes fueron destruidos por el espíritu individualista. No están separados porque constituyen en su totalidad, en su existencia común y el uno para el otro, el Estado total como unidad".[62] En la reedición posteriormente nazificada de su panfleto, aparecida al año siguiente, Forsthoff presentaba en términos más explícitos a la República de Weimar como "un Estado sin pueblo" (*ein Staat ohne Volk*), atribuyendo la responsabilidad a la infiltración de los judíos, pero suspiraba aliviado constatando que "el renacimiento político del pueblo alemán debía poner fin a este engaño (*Täuschung*)".[63]

61. Ernst Forsthoff: *Der totale Staat*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, p. 7.

62. Ibíd., p. 29.

63. Ibíd., 1934, p. 42.

En cuanto a los ideólogos nazis, éstos serán todavía difidentes con respecto al concepto de Estado total o totalitario. Criticaban la filosofía fascista, en cuyo centro se entroniza al Estado como fundamento de la nación y, al mismo tiempo, como su principio y su fin exclusivos. En la *Weltanschauung* nazi, por el contrario, el Estado no es más que un instrumento al servicio del dominio de la "comunidad racial" (*völkische Gemeinschaft*). La campaña de rectificación ideológica fue iniciada, en 1934, por Alfred Rosenberg, en un editorial del *Völkische Beobachter*, el órgano del partido nacionalsocialista.[64] Juristas como Otto Koellreuter y Wilhelm Stückart, uno de los autores de las leyes de Nü l remberg, se encargaron de formular en términos claros esta diferencia doctrinal entre el fascismo italiano y el nazismo.[65] En 1936, en un manual de Derecho Constitucional, Koellreuter reprochaba a la noción fascista de Estado totalitario el hecho de no basarse en la "idea étnica" (*völkischen Idee*), sino más bien en una concepción del todo antinacional.[66] Stückart reafirmaba esta distinción todavía en 1943, cuando el régimen italiano no era más que un vasallo del Tercer Reich.

Será necesario esperar hasta 1938 para ver a los fascistas italianos afirmar una voluntad explícita de alineamiento con las concepciones nazis, sin renunciar aún a la noción de Estado totalitario. Una síntesis de este rumbo se encuentra en *Stato e dottrina del fascismo* de Carlo Costamagna, el director de la revista jurídica *Lo Stato*.[67] Hasta este giro –del cual las leyes antisemitas de 1938 son el aspecto más evidente–, el fascismo

64. Alfred Rosenberg: "Totaler Staat?", en *Völkischer Beobachter* del 9 de enero de 1934. Sobre esta polémica, véase Jean-Pierre Faye: *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972, p. 344.

65. Cf. los extractos publicados en el apéndice por Jean-Pierre Faye: *Théories du récit. Introduction aux langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972, pp. 91-9.

66. Otto Koellreuter: *Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss*, Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1936, p. 130.

67. Cf. Carlo Costamagna: *Stato e dottrina del fascismo*, Torino, Unione tipográfica torinese, 1938.

existencialismo político. En este sentido, Marcuse citaba el ya célebre "Discurso del Rectorado" de Heidegger (1933) –el antiguo maestro ahora repudiado– como una manifestación evidente de la adaptación del existencialismo a la mitología nazi de la sangre y del suelo. El pueblo, escribía Marcuse, "es considerado como unidad y totalidad por debajo de la esfera económica y social; también el existencialismo ve en las 'fuerzas de la tierra y de la sangre' las verdaderas y propias fuerzas históricas. (...) También el existencialismo necesita una verdadera y propia teoría del Estado: éste constituye la base de la doctrina del Estado totalitario".[70] Puesto que el fascismo no discutía las bases del sistema capitalista, Marcuse deducía que era el mismo liberalismo quien había generado el "Estado total", es decir, una nueva versión del capitalismo "en un estadio de desarrollo más avanzado".[71] Aunque traducida en un estilo filosófico-político, esta concepción reflejaba en gran medida los análisis elaborados en el curso de los años '30 por Friedrich Pollock sobre la emergencia del capitalismo monopolista de Estado.[72]

En el mismo año 1934, el teólogo protestante Paul Tillich publicaba en la revista *Social Research* un ensayo sobre las relaciones entre el "Estado total" nazi y las iglesias alemanas. Se trata probablemente de una de las primeras apariciones –por obra de un exiliado alemán– del término *totalitarian* en las ciencias sociales norteamericanas. Editada en Nueva York por la New School for Social Research –una institución que se transformará pronto, bajo el impulso de Alvin Johnson (y gracias a los financiamientos de la Rockefeller Foundation), en un auténtico centro de reclutamiento para los intelectuales europeos en el exilio–, esta revista

70. H. Marcuse: "Der Kampf gegen len Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 3, Nº 2, 1934, ahora también en H. Marcuse: *Kultur und Gesselschaft*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1965.

71. Ibíd., p. 19.

72. Cf. al respecto Martin Jay: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1932-1950*, Boston, Little Brown, 1973.

fue uno de los lugares privilegiados de la reflexión de aquellos años sobre el totalitarismo.[73] Concluida la Primera Guerra Mundial, Tillich, fundador de la Liga de los Socialistas Religiosos (*Bund religiöser Sozialisten*), había sido acogido allí luego de haber dejado su cátedra de filosofía en la Universidad de Frankfurt. Su artículo examinaba solamente la Alemania nazi, a la que caracterizaba como un Estado totalitario y como una nueva forma de "paganismo" en la cual se cristalizaba la historia alemana después de la creación del Reich guillermino (en pocas palabras, si bien el artículo no recurre a esta fórmula, el totalitarismo era visto como un producto de un *deutsche Sonderweg*).[74] Para Tillich, aun cuando el régimen hitleriano no tuviera todavía ni siquiera un año de existencia, Alemania era el arquetipo del Estado totalitario. Con los pactos lateranenses de 1929, Mussolini había dado prueba de su voluntad de lograr un compromiso con la Iglesia Católica. En cuanto a Rusia, su totalitarismo no era más que una reacción antiburguesa y racionalista, dirigida a imponer por la fuerza un ideal social nacido de las Luces; se trataba entonces, según su parecer, de una dictadura transitoria, a ser analizada teniendo presente las categorías marxistas que postulan el deterioro del Estado. En Europa Central, al contrario, el totalitarismo correspondía a una concepción "ontológica" del Estado de origen hegeliano en contra de la cual él convocaba a la unidad de las fuerzas democráticas. Los cristianos eran entonces llamados a desempeñar un rol

73. Sobre la historia de la New School como institución privilegiada del exilio europeo y, sobre todo, alemán, cf. Claus-Dieter Krohn: *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New School for Social Research*, Frankfurt/M, Campus, 1987. Sobre el debate suscitado por el ensayo de Tillich y las resistencias al uso del adjetivo "totalitario", pp. 145-56.

74. P. Tillich: "The Totalitarian State and the Claims of the Church", en *Social Research*, Vol. 1, 1934, pp. 405-33. Véase la versión alemana, publicada más tarde, en P. Tillich: *Gesammelte Werke*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, Vol. 10, pp. 121-45. Sobre el itinerario intelectual de Tillich, cf. Ronald Stone: *Paul Tillich's Radical Social Thought*, Atlanta, John Knox, 1980; y James Luther Adams (ed.): *The Thought of Paul Tillich*, New York, Harper & Row, 1985.

protagónico en este movimiento de resistencia: "La idea de Estado total –escribía Tillich– se despedazará contra la Iglesia y contra el Evangelio".[75] La noción de totalitarismo ocupaba, además, un lugar central en varios ensayos y conferencias –publicados en las principales lenguas occidentales– de otro intelectual cristiano, el cura italiano Luigi Sturzo, fundador en 1919 del Partido Popular y obligado a exiliarse en 1924 por su oposición a la "Estadolatría" de Mussolini. En sus escritos, el "totalitarismo" designaba antes que nada al fascismo italiano, pero no dudaba en establecer a veces paralelos con la Alemania nazi y con la Unión Soviética, como había hecho a fines de 1925 en su libro *L'Italie et le fascisme*.[76] En un ensayo de 1936 publicado en la *Social Research*, Sturzo había intentado una primera interpretación histórica y sociológica del totalitarismo. Luego de señalar sus orígenes en una "razón de Estado" nacida en la época de la Reforma con Maquiavelo y Lutero, caracterizaba al totalitarismo como un régimen moderno, típico del siglo XX. Sistema político inédito, cualitativamente distinto de las dictaduras conocidas desde la antigüedad hasta el siglo XIX, el totalitarismo estaba encarnado por la Rusia bolchevique, la Italia fascista y la Alemania nazi. Estos tres regímenes tenían muchos rasgos en común: una extremada centralización administrativa, la militarización de la sociedad, el conductismo económico, el control político sobre la escuela y los medios de comunicación. Como conclusión de su ensayo, Sturzo sintetizaba la naturaleza del totalitarismo en la tendencia a una "divinización del Estado", caracterizando al "Estado totalitario [como] la forma más clara y más explícita del Estado panteísta".[77] En una carta de 1935 a Carlo Rosselli, dirigente exiliado de *Giustizia e Libertá*, Sturzo definía la ideología hitleriana como una "religión pagana de Estado".[78]

75. P. Tillich, *op. cit.*

76. Luigi Sturzo: *L'Italie et le fascisme*, Paris, Alcan, 1926, p. 127.

77. Luigi Sturzo: "The Totalitarian State", en *Social Research*, Nº 2, 1936, p. 235.

78. Citado en Michael Schäfer: "Luigi Sturzo als Totalitarismustheorethiker", en Hans Maier (Hg.), *"Totalitarismus" und "Politische Religionem". Konzepte des*

Sin embargo, este acercamiento era minoritario en la cultura del exilio, cuya visión de la URSS como bastión antifascista (en la época de los Frentes Populares) no incitaba a extender el comparativismo más allá de las fronteras soviéticas. A su llegada a los Estados Unidos, a mediados de los años '30, donde abandonará su sionismo libertario para adoptar una forma más clásica de liberalismo político, el historiador judío alemán Hans Kohn subrayaba las diferencias de fondo entre dos regímenes "posdemocráticos" como el fascismo y el comunismo: uno nacionalista, el otro cosmopolita; uno nihilista, el otro humanista; uno antisocialista, el otro anticapitalista; uno orientado a sacralizar el Estado, el otro defensor de una teoría preconizadora, al fin, del advenimiento de una sociedad sin clases y sin Estado. La conclusión de Kohn decía así: "La dictadura del fascismo es carismática, nacionalista y permanente; la del comunismo es racionalista, universalista y transitoria".[79] A diferencia del fascismo, que había ya exhibido su naturaleza antiliberal y antihumanista, el comunismo era todavía, a los ojos de Kohn, una experiencia histórica de futuro incierto, que merecía por el momento una suspensión del juicio; el adjetivo "totalitario" se aplicaba así exclusivamente a los fascismos. Por cierto, Kohn se refería más a la teoría que a la práctica del comunismo soviético y, en los años siguientes, su liberalismo tomará formas más clásicas; pero la línea en torno a la

---

Diktaturvergleichs, Paderborn, Ferdinand Schöning, 1996, p. 46. Sobre la teoría del Estado totalitario en Sturzo, cf. Jean-Luc Pouthier: "Luigi Sturzo et la critique de l'État totalitaire", en *Vingtième siècle*, Nº 21, 1989, pp. 83-9; Mario d'Addop: "Libertà e totalitarismo in Sturzo", en *Sociologia*, Nos 2-3, 1986, pp. 67-102; y Francesco Traniello: "Fascismo e storia d'Italia nell'analisi dei popolari in Sturzo", en *Italia contemporanea*, Nº 149, 1982, pp. 87-103.

79. Hans Kohn: (1935) "Communist and Fascist Dictatorship: A Comparative Study", en *Revolutions and Dictatorships. Essay in Contemporary History*, Harvard, Cambridge University Press, 1941, p. 192. Sobre el recorrido político e intelectual de Kohn hasta su emigración a los Estados Unidos, cf. Michael Löwy: *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 202-4.

cual, por algunas décadas, se desarrollará el debate sobre el totalitarismo estaba ya bien definida.

Consideraciones análogas se podrían hacer a propósito de la reflexión de Nicola Chiaromonte, exiliado de *Giustizia e Libertá* en París antes de combatir en España en las Brigadas Internacionales y emigrar finalmente a Nueva York. En un extenso artículo sobre el fascismo publicado en 1936 por *Europe*, la principal revista pacifista de Francia en los años '30, abierta a todas las corrientes de la izquierda pero claramente orientada a respaldar a la URSS, Chiaromonte no toma siquiera en consideración la posible aplicación del concepto de totalitarismo al comunismo soviético (como lo hará, en cambio, después de 1939). El totalitarismo era, en el fondo, un fenómeno ajeno a la cultura italiana, signada por una fuerte tradición cosmopolita, más acorde, en cambio, con la ética protestante alemana que prescribe disciplina y obediencia. "En Italia –escribía Chiaromonte– el totalitarismo es incongruente y ajeno a la naturaleza de la sociedad. Es verdad que puede imponer una uniformidad exterior a la vida pero en las masas sólo puede contar con un entusiasmo superficial, que el mismo Mussolini, cuando no está en escena, advierte claramente. Aquí se exhibe una diferencia central con Alemania que es la patria del prototipo del Estado totalitario: Prusia. Allí, el orden del Estado es considerado esencial y es motivo de orgullo: a ello uno se adapta con optimismo, si no con entusiasmo: 'Befehl ist Befehl'".[80]

A partir de 1933, luego de la colectivización forzada de los campos soviéticos pero antes de los procesos de Moscú, la noción de totalitarismo comenzó a circular, con un estatuto todavía mal definido, entre los opositores de izquierda del estalinismo. En la vigilia de su deportación a un campo siberiano, el escritor ruso-belga Victor Serge, a mitad de camino entre el anarquismo y el

80. Nicola Chiaromonte: "Sur le fascisme", en *Europe*, Nº 160 de abril de 1936, p. 564. Sobre la revista *Europe*, cf. Michel Winock: *Le siècle des intellectuels*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 274-5.

trotskismo, denunciaba a la Rusia estalinista, en una carta a algunos amigos franceses publicada por *La Révolution prolétarienne*, como "un Estado totalitario, castocrático, absolutista, ebrio de su propia potencia, para el cual el hombre no cuenta".[81] Para este crítico revolucionario del totalitarismo soviético no se trataba todavía, con toda evidencia, de cuestionar la Revolución de Octubre, sino más bien de volver a sus valores auténticos. En esta suerte de manifiesto humanista –"Defensa del hombre. Respeto al hombre. [...] Sin esto, nada de socialismo. Sin esto, todo es falso, equivocado, viciado."– Serge no dejaba de remitirse a Dzerzinski, el fundador de la Ceka que, a fines de la Guerra Civil Rusa, había propuesto la abolición de la pena capital para los delitos políticos. Esta carta de Serge abría una página destinada a profundizarse en los años siguientes, la del divorcio doloroso entre los intelectuales y la URSS. Pocos años después, el término "totalitarismo" entrará en el vocabulario de otros militantes desilusionados por el estalinismo.

Figura emblemática de esta corriente fue el escritor y ensayista austríaco Manès Sperber, exiliado en París durante los años '30, donde fue el animador del Institut pour l'Étude du Fascisme (INFA), frecuentado por los emigrados alemanes cercanos al comunismo. En 1937, bajo el impacto traumático de los procesos de Moscú, Sperber consignaba en un ensayo, *Zur Analyse der Tyrannis*, las reflexiones que están en el origen de su ruptura con el comunismo. Escrito en un estilo literario, rico en alusiones pero privado de referencias precisas a la Alemania nazi y a la Rusia de Stalin, este texto esbozaba una meditación abstracta sobre el poder. En el prefacio a la reedición alemana de 1975, Sperber aclaraba así los orígenes

81. Esta carta, fechada el 1º de febrero de 1933, fue enviada desde Moscú a París a Madelaine Paz, Maurice Paz y Marcel Martinet. Se reproduce en Victor Serge: *Mémoires d'un révolutionnaire*, Paris, Points-Seuil, p. 294. Sobre el significado de esta carta para el debate sobre el totalitarismo, cf. Bruno Bongiovanni, *La caduta dei communismi*, Milano, Garzanti, 1995, pp. 124-6.

de su ensayo: "En 1937, he intentado definir del modo más preciso el *modelo* totalitario, como se diría hoy de buen grado; no se trataba entonces de dar una representación del régimen hitleriano o estalinista en particular, sino sólo de hacer evidente lo que éstos tenían en común".[82] En este ensayo, el "totalitarismo" era descripto como un atributo de la tiranía moderna, más precisamente como su "ornamento intelectual". Pero Sperber subrayaba la novedad absoluta de esta nueva forma de tiranía en la cual "el poder total es impresionante, aterrador y fascinante" (*totale Macht imposant, erschreckend und faszinierend ist*).[83] Como explicaba en su prefacio de 1975, la ausencia de una referencia explícita a Stalin estaba ligada a su compromiso antifascista, que lo impulsaba a reconocer, aun después de su ruptura con el Partido Comunista, la necesidad de una alianza con la URSS en la lucha contra el nazismo. La alusión estaba velada en el retrato del dictador absoluto que pretende encarnar la voluntad general y exige que se reconozca su infalibilidad: una figura sin tiempo detrás de la cual se dibujaba, en filigrana, el perfil de Stalin. Sperber dio este paso dos años después, en el momento del pacto germano-soviético. Publicó entonces, bajo el seudónimo de Jan Heger, un artículo titulado "Der totalitäre Staat", en el cual la URSS estaba explícitamente señalada como un enemigo del socialismo. El artículo fue acogido por la revista *Die Zukunft*, editada por Willi Münzenberg, otro exiliado fugitivo del comunismo.[84]

Francia se convirtió, en el curso de los años '30, en un laboratorio importante de reflexión sobre el totalitarismo, no sólo en virtud de la presencia en su territorio de numerosos exiliados sino también por vía de sus fronteras comunes con la Italia fascista y la Alemania nacionalsocialista. Este tema atravesaba, entonces, los principales

82. Manès Sperber: *Zur Analyse der Tyrannis*, München, DTV, 1987, p. 18.
83. Ibíd., p. 78.
84. Jan Heger: "Der totalitäre Staat", en *Die Zukunft*, Nº 47 del 24 de noviembre de 1939. Sobre este artículo de Sperber, cf. Anne-Marie Corbin-Schuffels: *Manès Sperber. Un combat contre la tyrannie (1934-1960)*, 1996, Francfort, Peter Lang, p. 71.

componentes de la cultura política francesa: el cristiano, el socialista y el liberal. En 1936 veía la luz una de las obras más significativas de la cultura católica del período entre las dos guerras: *Humanisme intégral*, de Jacques Maritain. En un primer momento ateo y *dreyfusard*, luego convertido a la *Action Française* por influencia de Léon Bloy, Maritain se orientaba, a partir de los años '30, hacia un compromiso humanista, comunitarista y "personalista" que se plasmaría, en 1932, en la fundación, con Emmanuel Mounier, de la revista *Esprit*, en busca de una "tercera vía" entre capitalismo y comunismo. A la luz del antifascismo de Maritain, antifranquista y opuesto a la instrumentación política de la que era objeto el cristianismo en las filas antirrepublicanas, durante la Guerra Civil Española, *Humanisme intégral* será entonces interpretado por muchos críticos como una suerte de manifiesto "comunista cristiano".[85] Maritain usaba el concepto de totalitarismo para indicar el doble rostro de una modernidad atea (el bolchevismo) y pagana (el nazismo), "una y otra prontas a hacer del odio una virtud, una y otra dirigidas hacia la guerra, guerra de la naciones o guerra de clases, una y otra orientadas a reivindicar para la comunidad temporal el amor mesiánico con el cual el reino de Dios debe ser amado, una y otra orientadas a someter al hombre a cualquier humanismo inhumano, al humanismo ateo de la dictadura del proletariado, o al humanismo idólatra del César, o al humanismo zoológico de la sangre y de la raza".[86]

La cultura socialista no fue indiferente al advenimiento de los regímenes totalitarios. La obra más significativa sobre las dictaduras de Hitler y Mussolini aparecida en Francia entre las dos guerras es,

85. Cf. René Rémond: "Maritain et les années trente", en *Notes et Documents*, 1979, pp. 21-9; E. Poulat: "*Humanisme intégral* dans la culture des années trente", en *Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale*, Nº 187, 1993, pp. 139-74. Sobre los orígenes de la revista *Esprit*, cf. Michel Winock: *"Esprit". Des intellectuels dans la Cité 1930-1950*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

86. Jacques Maritain: "Humanisme intégral", en Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, Vol. 6, Fribourg, Paris, Éditions Universitaires, Éditions Saint-Paul, 1984, pp. 599-600.

sin duda, *Fascisme et grand capital* (1936), de Daniel Guérin. En aquel entonces socialista de izquierda cercano a Trotsky, de quien retomaba en sus líneas centrales el análisis del fascismo, Guérin era uno de los primeros marxistas en trazar un balance comparativo del fascismo en Italia y en Alemania. En buena medida, él veía el totalitarismo como una etapa de estabilización bonapartista de los regímenes fascistas luego de su afirmación plebeya y "revolucionaria".[87] Tres años después del ascenso al poder de Hitler en Alemania, Guérin no era capaz de percibir las especificidades del nacionalsocialismo, que tendía a presentarse como la reproducción fiel del modelo italiano. Esto lo instaba a subestimar completamente, después de las leyes de Nüremberg, el rol del antisemitismo en la ideología y en el sistema de poder nazi. En el fondo, Guérin no se alejaba demasiado de la visión marxista clásica del fascismo como régimen del gran capital, expresión de sus intereses económicos y controlado por sus elites, sino que la reformulaba dentro de un marco analítico más sutil en relación a la producción comunista oficial de aquellos años.[88] A la zaga de Trotsky, el autor de *Fascisme et grand capital* subrayaba el origen pequeño-burgués o incluso plebeyo de los líderes fascistas y la modernidad de sus métodos de acción –en particular el uso, junto con símbolos y mitos más antiguos, de los medios de comunicación y de las técnicas de propaganda más avanzados–, que distinguían las dictaduras alemana e italiana de los regímenes militares tradicionales. A diferencia de estos últimos, los fascismos necesitaban una base social más amplia, se apoyaban en las masas buscando seducirlas a través de un discurso radical y demagógico. "Todo el arte del fascismo –escribía Guérin– consiste en decirse *anticapitalista*

87. Daniel Guérin: *Fascisme et grand capital*, Paris, Gallimard, 1936, ch. VI.

88. Para una síntesis del análisis marxista del fascismo, cf. David Beetham (ed.): *Marxists in face of Fascism. Writings by Marxists on Fascism from the Inter-Wars Period*, Manchester, Manchester University Press, 1983. En 1936, Guérin se había ya destacado por una serie de reportajes desde la Alemania nazi: *La peste brune (1932-1933)*, Paris, Maspero, 1983.

sin atacar seriamente al capitalismo. Ante todo, busca transformar el anticapitalismo de las masas en *nacionalismo*".[89]

En fin, el surgimiento de los totalitarismos tiene en Francia sus primeros intérpretes y críticos liberales. Por cierto, no debe ser olvidado el grito de Casandra de José Ortega y Gasset. Desde 1929, en los ensayos recogidos en *La rebelión de las masas*, el filósofo español anunciaba la crisis del liberalismo, el nacimiento del "hombre-masa" y el desarrollo de un Estado-*moloch* negador del individuo. Las dictaduras modernas presagiaban, según su parecer, el declive de la civilización, comparable al final de la antigüedad clásica. Es verdad que Ortega no usaba el adjetivo "totalitario", pero citaba el célebre discurso de Mussolini en el cual la naturaleza totalitaria del fascismo se reivindicaba con fuerza. Según Ortega, bolchevismo y fascismo eran dos manifestaciones distintas de la nueva tendencia del mundo occidental hacia la estatización de la vida social: "Hoy –escribía en el prefacio de 1937 a la edición francesa de *La rebelión de las masas*– las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías".[90]

En torno a este tema se delinearán luego los enfoques liberales y conservadores acerca del totalitarismo. El politólogo de la Universidad de Lille, Bertrand Lavergne, lo percibía como una regresión de la civilización hacia el absolutismo del siglo XVII,[91] mientras que el católico Jean Vialatoux no dudaba en verlo como el cumplimiento del Leviatán teorizado por Hobbes.[92] El historiador liberal Élie Halévy no utilizaba este término, pero analizaba la idea, definiendo bolchevismo y fascismo como dos formas paralelas de una nueva tiranía nacida de la Primera Guerra Mundial: sus rasgos más

89. Ibíd., p. 64.

90. José Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 1995, p. 32.

91. Bertrand Lavergne: "Les États totalitaires ou le retour de l'Europe au XVI ou XVII siècle", *L'année politique française et étrangère*, Nº 1, 1937, pp. 1-19.

92. Jean Vialatoux: *La Cité de Hobbes: théorie de l'État totalitaire, essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Paris-Lyon, 1935; desde el punto de vista liberal, objeto de una crítica de Robert Capitant: "Hobbes et l'État totalitaire", en *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, Nº 6, 1936, p. 46.

significativos eran la estatización de la economía y de la política, la proscripción de las fuerzas de oposición y el reclutamiento de las masas en la forma inédita de la "organización del entusiasmo". Desde este punto de vista, el comunismo ruso le parecía "un fascismo al pie de la letra". En Europa Central, continuaba Halévy, "es precisamente el 'fascismo', imitación directa de los métodos rusos de gobierno, quien reaccionó contra la 'anarquía socialista'".[93] Siguiendo la huella de Halévy, Raymond Aron caracterizaba el totalitarismo, desde 1939, en la vigilia de la Segunda Guerra Mundial, como una suerte de "maquiavelismo moderno", es decir, de un racionalismo amoral y una técnica del poder susceptibles de destruir las democracias liberales. Detrás de "los regímenes totalitarios (alemán e italiano)", divisaba "elites violentas, formadas por semiintelectuales o por aventureros, cínicos, eficientes, espontáneamente maquiavélicos". Su política –internamente tiránica, expansionista en política exterior– no era más que una extraña mezcla "de técnica racionalizada y de propaganda demagógica", suficiente para mostrar "la imagen caricaturesca de una posible sociedad inhumana".[94]

Regresión hacia el absolutismo clásico, corolario antihumanista de una modernidad sin Dios, giro autoritario del capitalismo monopolista, rostro tiránico de una revolución degenerada: son éstos los enfoques de fondo que se perfilan en el curso de los años '30, sin, por otra parte, alcanzar una formulación sistemática en verdaderas teorías. Deberá esperarse, por ende, que el nazismo y el estalinismo revelen plenamente sus dimensiones criminales o, si ya lo han hecho, como la URSS de Stalin, que la *intelligentzia* occidental se apronte a verla y a analizarla.

93. Élie Halévy: *L'ère des tyrannies*, Paris, TEL-Gallimard, 1936, p. 215. Sobre el debate suscitado por las tesis de Halévy, cf. Myrna Chase: *Élie Halévy. An Intellectual Biography*, New York, Columbia University Press, 1980, pp. 199-226.
94. Raymond Aron: (1939) "États démocratiques, États totalitaires", en *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993, pp. 173-5.

IV. Bajo la lupa de la Segunda Guerra Mundial

El pacto germano-soviético de agosto de 1939 confiere a la idea de totalitarismo una ardiente actualidad. A continuación de este evento capital, ésta se difunde para indicar, bajo una definición común, las principales dictaduras europeas de la época. No sorprende que muchos politólogos hicieran de ella la clave de lectura de la crisis mundial surgida por la guerra. Tres meses después de la firma del pacto y del estallido de la Segunda Guerra Mundial, el historiador norteamericano Carlton J. H. Hayes organizaba en Filadelfia, con los auspicios de la American Philosophical Society, el primer congreso científico sobre el totalitarismo. En el informe introductorio, Hayes presentaba este régimen como una reacción, o más bien, una "rebelión" contra "la civilización histórica occidental en su conjunto".[95] Se trataba de una sublevación, escribía el historiador católico, futuro embajador de los Estados Unidos en el Vaticano, "contra la moderación y el equilibrio de la Grecia clásica, contra el orden y la legalidad de la Roma antigua, contra la ley y la justicia de los profetas judíos, contra la caridad,

95. Carlton J. H. Hayes: "The Novelty of Totalitarianism in the History of Western Civilization", en *Proceedings of American Philosophical Society*, Vol. 82, 1940, p. 101.

la piedad y la paz de Cristo, contra todo el vasto legado cultural de la Iglesia Cristiana de la Edad Media y de los tiempos modernos, contra las Luces, la razón y el humanismo del siglo XVIII, contra la democracia liberal del siglo XIX. El totalitarismo rechaza todos estos elementos constitutivos de nuestra civilización histórica y conduce una lucha mortal contra todo aquello que conserva su memoria".[96] Hans Kohn, la segunda figura clave del congreso, analizaba el nacionalismo y la ideología "guerrera" de Mussolini, el culto a la técnica de Jünger, el decisionismo existencialista de Schmitt y el determinismo biológico de Hitler como las caras de una nueva concepción totalitaria de la vida que constituía, según él, "una revolución absoluta contra la civilización occidental, contra el liberalismo anglosajón, contra las conquistas y las consecuencias de la Revolución Francesa".[97] De frente a la nueva guerra, el totalitarismo parecía asumir los rasgos apocalípticos de un eclipse de la civilización.

Al año siguiente, el exiliado de origen austríaco Franz Borkenau publicaba en Londres *The Totalitarian Enemy*, un libro en que el concepto de totalitarismo era ya el instrumento interpretativo del desarrollo paralelo del nacionalsocialismo alemán y del estalinismo ruso. Borkenau venía de la Escuela de Frankfurt y del círculo marxista Neu Beginnen –uno de los primeros centros de reflexión antitotalitaria en el seno de la izquierda alemana en el exilio–, era ya autor de una apreciada historia de la Internacional Comunista y pronto se trasladaría a Australia –donde, por ironía del destino, sería internado como *enemy alien*–, por temor de una inminente invasión alemana en Inglaterra. Borkenau reiteraba, desde el comienzo hasta el final de su libro, la idea de una identidad sustancial de fascismo y comunismo, definiendo a Rusia como un "fascismo rojo" (*Red Fascism*) y a la Alemania nazi como un "bolchevismo pardo" (*Brown Bolshevism*).[98] Inspirándose

96. Ibíd.

97. Hans Kohn: "The Totalitarian Philosophy of War", ibíd., p. 71.

98. Franz Borkenau: *The Totalitarian Enemy*, London, Faber & Faber, 1940, p. 13. Sobre la génesis de este libro de Borkenau y sobre el grupo de Neu Beginnen,

en *Revolution des Nihilismus* de Hermann Rauschning,[99] a quien homenajea en su introducción, Borkenau presentaba a su vez al totalitarismo como una puesta en discusión global de la civilización occidental desde Atenas y Jerusalén hasta el siglo XX, pasando a través de la Reforma y de las Luces. Concluía convocando a todas las fuerzas políticas ancladas en la tradición occidental, desde los conservadores hasta los socialistas, para crear un frente común contra la amenaza totalitaria. Sin embargo, esta última no se exhibía para Borkenau con las vestes de una regresión oscurantista. El totalitarismo no debía ser entendido como una aberración alemana o como la expresión de una barbarie eslava sino como el fruto auténtico de la modernidad. Sus orígenes no debían rastrearse en la tradición prusiana, de la cual el nazismo rehuía la herencia ético-filosófica, sino en una síntesis singular entre el sistema industrial nacido en Inglaterra y el autoritarismo jacobino forjado por la Revolución Francesa.[100] El resultado era una nueva elite política que fundaba su poder, por un lado, sobre la planificación autoritaria de la URSS; por otro, en el sistema esclavista de la Alemania nazi que reproducía sobre bases industriales aquel del antiguo Egipto.[101]

El término "totalitarismo" aparecía ahora bastante regularmente en los escritos de León Trotsky para definir el régimen de Stalin. En sus numerosos escritos sobre el fascismo y sobre la naturaleza social de la URSS, en particular *La revolución traicionada* (1936),

---

animado por ex comunistas como Richard Löwenthal (Paul Sering) y Henry Pächter, cf. William David Jones: *The Lost Debate. German Socialists Intellectuals and Totalitarianism*, Chicago, Illinois University Press, 1999, pp. 118-24.

99. Hermann Rauschning: (1938) *Revolution des Nihilismus*, Zürich, Europa Verlag, 1964.

100. Franz Borkenau: *The Totalitarian Enemy*, *op. cit.*, p. 106.

101. Ibíd., p. 52. Una de las fuentes metodológicas de Borkenau era Pareto, a quien el exiliado había dedicado un libro pocos años antes. Cf. William David Jones: "Toward a Theory of Totalitarianism: Franz Borkenau's Pareto", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, Nº 3, 1992, pp. 455-66.

el revolucionario ruso exiliado había hecho un uso esporádico de este término. Sin embargo, a partir de 1939, éste aparecía con bastante frecuencia en sus artículos para indicar la afinidad entre estalinismo y nazismo, siempre acompañado por la aclaración de que las bases sociales de estos dos regímenes eran profundamente distintas. Para Trotsky, el fascismo era una dictadura nacida de la crisis del capitalismo en los países europeos más conmocionados por la Primera Guerra Mundial, de la que habían heredado un nacionalismo exacerbado, agudas contradicciones sociales e instituciones políticas regularmente frágiles. El estalinismo representaba, en cambio, la apropiación del poder soviético por parte de una "casta parasitaria", una excrecencia burocrática efímera y transitoria, incapaz de generar una sociedad nueva y destinada a ser sustituida o por una restauración del capitalismo o por una revolución *política* capaz de restablecer una verdadera democracia de los soviets. En ambos casos, el poder de Stalin parecía no tener futuro. En 1939, Trotsky caracterizaba los regímenes totalitarios como "un círculo de hierro en torno a un barril de pólvora", y agregaba que, "durante la serie de revoluciones que la guerra está destinada a provocar, los países totalitarios serán los primeros de la lista".[102] En un importante texto programático, escrito como intervención en las polémicas que agitaban entonces las desaparecidas filas de la Cuarta Internacional, el exiliado ruso formulaba, no obstante, otra hipótesis, aún más pesimista. Trotsky veía ahora en el totalitarismo la amenaza de una nueva era de decadencia de la civilización que, en el caso de una derrota histórica del proletariado, habría demostrado su incapacidad para asumir la dirección de las sociedades europeas. En otras palabras, reformulaba, a una distancia abismal del optimismo ingenuo que había marcado profundamente al marxismo europeo en el cambio de siglo, el diagnóstico hecho por Rosa Luxemburgo al estallar la Primera Guerra Mundial: *socialismo o barbarie*. Luego de haber formulado la hipótesis que consideraba más

102. León Trotsky: (1939) "Projet pour un article de revue", en *Oeuvres*, Grenoble, Vol. 22, ILT, 1985, p. 151.

probable –la de una revolución socialista europea hacia el fin de la guerra–, Trotsky proseguía así: "Si todavía se considera que esta guerra no provocará una revolución sino un declive del proletariado, entonces no queda más que una alternativa: la posterior decadencia del capitalismo monopolista, su acentuación en la fusión con el Estado y la sustitución de la democracia, donde exista con vigor, por un régimen totalitario. La incapacidad del proletariado para tomar a su cargo la conducción de la sociedad podría efectivamente llevar, en esta situación, al surgimiento de una nueva clase explotadora en el seno de la burocracia bonapartista fascista. Esto constituiría, según lo que podemos entender basándonos en elementos indicativos, un régimen de decadencia que contendría los gérmenes del eclipse de la civilización".[103] Más adelante, Trotsky reconocería la afinidad de esta hipótesis con la propuesta entonces por Bertrand Russell según la cual, "por consecuencia de la guerra, un Estado victorioso podría unificar el mundo bajo un régimen totalitario".[104]

La idea de totalitarismo como nueva etapa de la civilización era en cambio sostenida, a veces en directa polémica con Trotsky, por los escritos de numerosos marxistas críticos o ex comunistas, de Bruno Rizzi a James Burnham. Pocos meses antes de ser capturado en Francia y de suicidarse en una cárcel de París, el economista austríaco-alemán Rudolf Hilferding redactaba un ensayo donde presentaba a la URSS y a la Alemania nazi como dos países postcapitalistas, apoyados sobre "economías de Estado totalitarias".[105]

103. L. Trotsky: *In difesa del marxismo*, Savelli, 1969, p. 47. Para las otras reacciones de los marxistas antiestalinistas en el exilio ante el pacto germano-soviético, cf. dos ensayos de Karl Korsch: "State and Counter-Revolution", en *Modern Quarterly*, Vol. 11, 1939, pp. 60-7, y "The Fascist Counter-Revolution", *en Living Marxims*, Vol. 5, Nº 2, 1940, pp. 29-37; también un ensayo de Otto Rühle: (1939) "Brauner und Roter Faschimus", en *Schriften. Perspektiven einer Revolution in hochindustrialisierten Ländern*, Reinbek, Rowolt, 1971. Se trata de importantes aportes para una teoría marxista del totalitarismo.

104. L. Trotsky: *op. cit.*, p. 51.

105. Rudolf Hilferding: "State Capitalism and Totalitarian State Economy", en Charles Wright Mills (ed.), *The Marxists*, London, Penguin Books, 1962, p. 328.

Aparecido en la primavera de 1940, en ruso, en la revista de los mencheviques en el exilio, *Socialisticevski Vestnik*, y reeditado en varios idiomas durante la posguerra, este texto del ex ministro de economía de la República de Weimar, reconocía en la revolución bolchevique los orígenes del totalitarismo: "Lenin y Trotsky –con la ayuda de un grupo de secuaces de un partido que no ha sido nunca capaz de tomar decisiones de manera independiente sino que fue siempre un instrumento en las manos de sus jefes, como lo serían más tarde el partido fascista y el partido nacionalsocialista– se adueñaron del poder cuando el viejo aparato estatal estaba en descomposición. Y transformaron este Estado con el fin de establecer la propia hegemonía: abolieron la democracia e impusieron su dictadura, asimilándola, en palabras pero no en los hechos, a la 'dictadura del proletariado'. De este modo, ellos han creado un Estado totalitario aun antes de que el término fuera acuñado. Stalin no hizo más que seguir la obra que ellos habían iniciado...".[106]

Los ex trotskystas Rizzi y Burnham, por su lado, veían en el totalitarismo el advenimiento de una nueva formación social, reflejo de la emergencia de la burocracia como clase dominante. Como las monarquías absolutistas en la época de la transición del feudalismo al capitalismo, el totalitarismo gestaba el pasaje del capitalismo al "colectivismo burocrático", encaminado en el siglo XX por las revoluciones de Lenin, Mussolini y Hitler. Rizzi publicaba en París en 1939, un ensayo original y sorprendente, *La bureaucratisation du monde*, que concluía así: "El personaje del burgués capitalista se ha vuelto superfluo en el campo de la gran producción y automáticamente es apartado. El viejo funcionario, representante de la gran burguesía, adquiere un aspecto jurídico aliándose con la burocracia sindical y con la del Estado totalitario: una nueva clase surge en el horizonte".[107]

106. Ibíd., p. 326. Sobre la génesis de este ensayo de Hilferding, cf. André Liebich: "Marxism and Totalitarianism. Rudolf Hilferding and the Mencheviks", en *Dissent*, Vol. 34, Nº 2, 1987, pp. 223-40.

107. Bruno Rizzi: *L'URSS. Collectivisme bureaucratique*, Paris, Cahiers libres, 1976, p. 31.

Esta reflexión nacía en el seno del movimiento trotskista, en el que la concepción de la URSS como "Estado obrero degenerado", defendida por el autor de la *Revolución traicionada*, empezaba a ser enérgicamente contestada luego del pacto germano-soviético.[108] Las ideas de Rizzi fueron retomadas dos años después por James Burnham, un profesor de la Nueva York University, en *The Managerial Revolution*, un libro que conocería un éxito notable en los Estados Unidos, donde el interrogante planteado por *La bureaucratisation du monde* se reformulaba, en un capítulo titulado "Régimen totalitario y sociedad directiva", en los siguientes términos: "¿No es quizás una sociedad 'burocrática' antes que una sociedad 'dictatorial' la que está por nacer?".[109] En la línea de Rizzi, Burnham no concebía más la burocracia como la excrecencia parasitaria de un "Estado obrero degenerado", sino como una nueva clase dominante, eje de una sociedad burocrática cuyo advenimiento estaba acelerado por la guerra, del cual los fascismos y la URSS habrían sido las primeras manifestaciones. A decir verdad, Burnham percibía algunas tendencias análogas también en los países democráticos, en particular en el New Deal norteamericano. Para Burnham, esta nueva clase estaba encarnada por los técnicos, los futuros organizadores de una sociedad totalitaria ya no basada en la propiedad de los medios de producción, sino en la administración y en la planificación de la vida social en su conjunto (economía, ejército, comunicaciones, etc.). No es difícil advertir en esta visión las huellas de la influencia de la teoría paretiana de las elites y, tal vez, también de una concepción del poder corrientemente resumida en la noción de "maquiavelismo".[110] *La revolución de los técnicos*

108. Véanse al respecto los textos recogidos por Bruno Bongiovanni en *L'antistalinismo di sinistra e la natura sociale dell'URSS*, Milano, Feltrinelli, 1975.

109. James Burnham: *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*, Nueva York, John Day, 1941. Sobre el impacto de este libro en Norteamérica, cf. Alan Wald: *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left for the 1930s to the 1980s*, Chapell Hill, The University of North Caroline Press, 1987, pp. 205-6.

110. Dos años después, Burnham publicará *The Machiavellians, Defenders of Freedom*, New York, John Day, 1943.

marca la ruptura de Burnham no sólo con Trotsky, de quien había sido un discípulo en los Estados Unidos junto a un conjunto nada despreciable de intelectuales, sino, más en general, con el marxismo; una ruptura que lo empujará, en la posguerra, a adoptar posiciones abiertamente conservadoras y anticomunistas.

Luego de ser teorizado por el fascismo italiano y usado en términos esencialmente descriptivos por diversos grupos de intelectuales en el exilio, el concepto de totalitarismo se convertía así, al estallar la Segunda Guerra Mundial, en una palabra clave del vocabulario político cuyo uso estaba compartido por liberales, por antifascistas cristianos, por una minoría de marxistas y por algún ex comunista en rebelión contra el estalinismo. El ascenso de Hitler al poder había acercado a muchos intelectuales a la URSS, tanto en Europa como en los Estados Unidos; los procesos de Moscú, la represión estalinista en el seno del campo republicano durante la Guerra Civil Española, luego el pacto Ribbentrop-Molotov, habían hecho del totalitarismo, para muchos, la palabra de orden de la propia desilusión y del propio giro hacia la derecha. Esbozado en 1939, este fenómeno adquiriría otras dimensiones una década después, al inicio de la Guerra Fría. El libro de Borkenau era sólo un signo que anunciaba esta tendencia. Se podrían recoger otros en los ensayos publicados por George Orwell luego de la experiencia traumática de la Guerra Civil Española, vivida en las milicias del POUM hasta la represión de 1937.[111] O también de Arthur Koestler, quien había roto con el comunismo en 1940 y denunciado el sistema policial estalinista en la novela *Darkness at Noon*.[112]

A partir del verano de 1941, con la agresión nazi contra la URSS y el vuelco de las alianzas que se sucedieron en el curso de la guerra, la noción de totalitarismo dejó por algún tiempo de ser usada en su acepción comparatista, desapareciendo de la prensa aliada y de la

111. George Orwell: *The Collected Essays, Journalisms and Letters*, Sonia Orwell and Ian Angus (eds.), New York, Harcourt, Brace & Co., 1968, Vols. II y III.

112. Arthur Koestler: *Darkness at Noon*, London, 1940.

literatura antifascista. En los Estados Unidos, numerosos exiliados fueron reclutados en la *Office of War Information*, donde se ocupaban de la propaganda en idioma alemán, mientras los soviéticos se transformaban en aliados en la lucha común contra la amenaza nazi. En los filmes hollywoodenses de la época, Stalin era afectuosamente rebautizado "uncle Joe".[113] Sin embargo, es necesario recordar algunas excepciones relevantes, encarnadas por dos figuras destinadas a ocupar una posición de primerísimo orden en la constelación teórica del liberalismo: Friedrich von Hayek y Karl Popper, ambos de origen austríaco, residentes en Gran Bretaña y autores en lengua inglesa. En 1944, Hayek publicaba *Road to Serfdom*, en donde creía captar, en la planificación económica socialista, la causa última de las diversas formas de totalitarismo del siglo XX, unidas según su parecer por una misma hostilidad en relación al mercado y por una misma voluntad de control estatal de la economía. Según Hayek, "los fascistas y los nazis no han tenido que inventar nada. La tradición de un movimiento político nuevo, invasor de todas las esferas de la vida, había ya sido fijada, en Alemania tanto como en Italia, por los socialistas".[114] En suma, para Hayek el totalitarismo era la antítesis de una sociedad libre, es decir, en su vocabulario, fundada en el "sometimiento del hombre a las fuerzas impersonales del mercado".[115] Aquél era portador de una amenaza mortal no tanto para la democracia, sino sobre todo para lo que definimos hoy, con Isaiah Berlin, como las "libertades negativas", las únicas que Hayek estaba dispuesto a admitir. Intervención estatal en la economía (desarrollada en Europa después de 1918), partidos de masa (cuyo modelo era la socialdemocracia alemana) y antiindividualismo (socialista, bolchevique o nacionalista): he aquí las tendencias originarias, según Hayek, de los regímenes totalitarios del siglo XX. *Road to Serfdom* teorizaba una

113. Siegfried Kracauer, "National types as Hollywood presents them", en *The Public Opinion Quarterly*, Nº1, 1949, p. 70.

114. Friedrich von Hayek: *Road to Serfdom*, Routledge, London, 1944, cap. 8.

115. Ibíd., cap. 14.

concepción neoliberal –el mercado como fundamento armonioso y autosuficiente del orden social frente a un Estado mínimo, reducido al mantenimiento del orden público, al ejercicio de la justicia y a la defensa de la propiedad– que Hayek desarrollaría en sus trabajos sucesivos. Por demás extraña, por no decir inaceptable en la vigilia de Yalta y del nacimiento del *Welfare State* en Gran Bretaña, esta visión se inscribía ya en la perspectiva de una Guerra Fría contra la URSS. Una interpretación del todo convergente con la de Hayek era propuesta, durante la guerra, por otra primera figura de la Escuela de Viena, el economista Ludwig von Mises, entonces emigrado a Nueva York.[116] A pesar de los reconocimientos académicos de estos dos teóricos liberal-conservadores, su filosofía política no encontraría un eco muy vasto en el contexto europeo de la época. Triunfará mucho más tarde, en los años '80, cuando inspire la política de Margaret Thatcher en Gran Bretaña y de Ronald Reagan en los Estados Unidos.

En *Open Society and its Enemies* (1944), Popper iba más lejos en la búsqueda de los orígenes intelectuales del totalitarismo. Lo entendía como la síntesis de dos tendencias fundamentales de la cultura occidental desde la antigüedad: por un lado, el historicismo, que postula un movimiento inexorable de la historia siguiendo etapas y un orden prefijado; por otro, el utopismo, no concebido como un "principio-esperanza", sino como la construcción de un modelo de sociedad ideal. Más que el éxito de un proceso histórico, el totalitarismo era, según Popper, el espejo de una racionalidad ideológica, aquella que ha inspirado siempre la organización de las sociedades "cerradas", "tribales", replegadas sobre sí mismas, fundadas sobre una ideología dirigida a sacralizar el poder y orientadas hacia la guerra. De tal modo, el totalitarismo no era más que la versión moderna del despotismo y de las tiranías del pasado. Tres filósofos habían contribuido de manera decisiva a la

116. Ludwig von Mises: *Omnipotent Government. The Rise of Total State and Total War*, New Haven, Yale University Press, 1944.

elaboración de un modelo de sociedad totalitaria: Platón, Hegel y Marx. En primer lugar, Platón, que había teorizado "el Estado perfecto, el de la Edad de Oro, el Estado definitivamente inmóvil"; luego Hegel, defensor a sus ojos de un Estado amoral y guerrero, cuyo contenido, escribía Popper citando a Treitschke, "es la potencia"; por último, Marx, que él condenaba por su historicismo (el socialismo "científico"), pero en el cual reconocía la existencia de una dimensión humanista (el "marxismo moral"), potencialmente antitotalitaria.[117] La crítica popperiana del totalitarismo se acompañaba con la defensa de la "sociedad abierta"; dicho en otros términos, con la defensa de la democracia liberal moderna, fundada en el pluralismo político, la confrontación de ideas, la preeminencia del poder legislativo sobre el ejecutivo, del individuo sobre la sociedad. Por cuanto compartiera con el pensamiento conservador la visión del totalitarismo como fenómeno de naturaleza esencialmente ideológica, Popper rechazaba el lugar común que veía su origen en la cultura de las Luces. El racionalismo del siglo XVIII y la Revolución Francesa, por el contrario, eran valorados por Popper como momentos fundantes de la "sociedad abierta".

La inclusión de Hegel entre los padres del totalitarismo estaba bien lejos de ser unánime entre los filósofos en el exilio. *The Mythe of the State*, último libro de Ernst Cassirer publicado en Nueva York a fines de la guerra, podía ser leído como una respuesta a Popper. Para este filósofo neokantiano, catedrático de la Universidad de Hamburgo hasta 1933, luego tenaz representante de la tradición del *Aufklärung* ante el ascenso del nazismo, la Alemania

117. Karl Popper: *Open Society and its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1944, 2 vol. Sobre la visión popperiana del totalitarismo, cf. Jean Baudouin: *La philosophie politique de Karl Popper*, Paris, Presse universitaire de France, 1994, pp. 91-100. Una argumentada refutación de la tesis de Popper ha sido propuesta por Domenico Losurdo, que en numerosos trabajos ha presentado a Marx como a un precursor de la crítica antitotalitaria (cf. Domenico Losurdo: "Marx e la storia del totalitarismo", en *Marx e il bilancio storico del novecento*, Gaeta, Bibliotheca, 1993, pp. 98-121).

de Hitler no podía ser vista como el cumplimiento del Espíritu Absoluto hegeliano, sino como su destrucción. La idealización hegeliana del Estado como entidad ético-racional no tenía nada que ver con la nazi, que representaba, en cambio, una regresión hacia el mito.[118] Pero será todavía Marcuse el más encendido defensor de Hegel contra el nazismo. En 1941, *Reason and Revolution* defendía la filosofía hegeliana del Estado como el fruto de una tradición "progresista", del todo incompatible con los principios del Estado totalitario, como explicaban los ataques contra Hegel de Schmitt, Alfred Rosenberg, Otto Diederich y Ernst Krieck: "La teoría política de Hegel –escribía Marcuse– idealizaba el Estado de la Restauración, pero lo consideraba la encarnación de las conquistas permanentes de la era moderna, es decir, la Reforma alemana, la Revolución Francesa, la cultura idealista. En cambio, el Estado totalitario marca el estadio histórico en que estas mismas conquistas se tornan peligrosas con respecto a la permanencia de la sociedad civil".[119]

Marcuse no fue el único exponente de la Escuela de Frankfurt que escribió sobre el totalitarismo durante la guerra. En 1942, Max Horkheimer publicaba un ensayo sobre el "Estado autoritario" en el que criticaba tanto el "capitalismo de Estado" nazi como el "socialismo de Estado" estalinista, del cual buscaba los orígenes en el terror jacobino: "La Revolución Francesa –escribía lapidariamente– era de tendencia totalitaria".[120] Este pasaje es una de las rarísimas alusiones de los fundadores de la Escuela de Frankfurt al estalinismo, en el marco de un análisis del totalitarismo que, en sus escritos, estaba siempre encarnado por el fascismo. Pero el aporte fundamental del marxismo es, durante la guerra, *Behemoth* (1942) de Franz Neumann, un jurista socialdemócrata devenido historiador y politólogo en el exilio, antes investigador en el

118. Ernst Cassirer: *The Mythe of the State*, New Heaven, Yale University Press, 1946.

119. Herbert Marcuse: *Reason and Revolution*, New York, Oxford University Press, 1941.

120. Max Horkheimer: (1942) "Autoritärer Staat", in *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt/M, Athenäum, Fischer, 1972.

Institut für Sozialforschung y luego profesor en la Columbia University.[121] Su originalidad residía sobre todo en la elección del título, que hacía del nacionalsocialismo un reino del caos, del desorden y de la guerra civil, a contracorriente de la visión dominante, que asimilaba el Tercer Reich a un Leviatán, al triunfo del orden y del poder absoluto. Este título revelaba, por cierto, un uso atento de los clásicos –Hobbes había hecho del monstruo bíblico Behemoth el símbolo de la guerra civil inglesa del siglo XVII–, pero respondía también a un intento polémico bien preciso. Se trataba, de hecho, de una réplica, evidente aunque implícita, a Carl Schmitt, quien había dedicado a Hobbes, en 1938, un importante ensayo que presentaba al *Leviatán* como el símbolo de la dictadura –el Estado– en oposición a la democracia concebida como la forma moderna del *bellum omnium contra omnes*.[122]

Behemoth lleva las marcas de un profundo conocimiento de la historia y del pensamiento político, pero lo que más sorprende leyéndolo todavía hoy es su enfoque interdisciplinario. Las fuentes del método de Neumann eran al menos cuatro: el marxismo, la sociología weberiana, una sólida formación jurídica –marginal pero no por esto intrascendente– y el psicoanálisis. Neumann retomaba esencialmente la crítica marxista del capitalismo como sistema económico intrínsecamente ligado a la competencia de los capitales y a los conflictos de clase. Max Weber le ofrecía un modelo para analizar el racionalismo burocrático moderno y el dominio carismático. Del pensamiento jurídico, Neumann deducía una visión del totalitarismo como la antítesis de la democracia y del Estado de derecho. Finalmente, recurría al psicoanálisis –ausente sin embargo en su

121. Franz Neumann: *Behemoth. Structure and Practice of National-Socialism*, New York, Harper & Row, 1942. Sobre la génesis de este fundamental trabajo, cf. la Introducción y el Epílogo, respectivamente de Enzo Collotti y Mario Baccianini, de la edición italiana: *Behemoth. Teoria e pratica del nazionalsocialismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. XI-XXXIX y pp. 537-45.

122. Carl Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938, reed. Köln, Hohenheim, 1982.

bibliografía– con el objeto de indagar la base de la masa del régimen nazi, lo que lo llevaba a señalar el carácter "sadomasoquista" como fundamento de la comunidad nacional idealizada por el nazismo.[123] Estos cuatro componentes se integran en su libro gracias a un abordaje historicista que no se limita a analizar las estructuras y el funcionamiento del sistema de poder nazi, sino que traza su génesis y evolución, partiendo desde el fin de la República de Weimar para remontarse a las tendencias profundas del nacionalismo y del imperialismo alemanes. Sobre esta base metodológica, el nazismo se mostraba, para Neumann, ante todo como un sistema capitalista –ni una forma de "colectivismo burocrático" ni una forma de "capitalismo de Estado"– en el cual las clases dominantes no habían cambiado, sino que se habían adaptado al nuevo régimen. El segundo elemento de su definición era la burocracia estatal, heredada de la República de Weimar y, más atrás, del Imperio Guillermino, que tendía a reproducirse, con su racionalidad instrumental, en el seno de los diversos aparatos del sistema social y político, y hasta en el interior del partido nazi, pero que terminaba por obstaculizar la tendencia dominante del régimen a sustraerse a todo control legal. El tercer elemento de su definición era el dominio carismático, fundado en la adhesión y en la movilización de las masas, sacralizadas y manipuladas al mismo tiempo, llamadas a fundirse en una comunidad nacional de la cual surgía el poder del "jefe". El Estado cesaba así de constituir una instancia generadora del poder político para transformarse, a través del *Führer*, en un simple instrumento del *Volk*. Neumann estudiaba luego la dinámica de radicalización del nacionalsocialismo que operaba la conjunción entre dos elementos heredados del pasado alemán: un nacionalismo de tipo racista (nacido en el círculo wagneriano de Bayereuth, luego desarrollado por Huston S. Chamberlain, hasta el nazismo biológico de Hitler y Rosenberg, pasando por Friedrich von Treitschke y Paul de Lagarde) y un expansionismo imperialista con fuertes matices socialdarwinistas, que tenía sus representantes más significativos

123. Franz Neumann: *op. cit.*, p. 439.

en el geógrafo Friedrich Ratzel, el teórico del "espacio vital" (*Lebensraum*) y en el pangermanismo de Moeller van der Bruck, el propagandista del Tercer Reich. El resultado final era un régimen capitalista, totalitario, racista e imperialista, lanzado hacia la guerra total pero incapaz de superar sus contradicciones internas. Éstas derivaban de un dominio carismático que no podía desligarse de su instrumento, el Estado (con sus aparatos burocráticos "racionales" regidos por la propia lógica interna) y que estaba obligado a apoyarse sobre diversos centros de poder de la sociedad alemana. La estructura "policrática" del sistema nazi reflejaba así un conflicto latente entre el ejército, las elites económicas, el partido nazi y la burocracia estatal. Todos estos poderes obtenían sus ventajas del régimen, pero perseguían intereses específicos, en el fondo incompatibles con la naturaleza profunda del dominio carismático. Esta contradicción había brotado, durante la guerra, en el Behemoth nazi: "un no-Estado, un caos, un reino de la ilegalidad y de la anarquía".[124]

La visión apocalíptica del totalitarismo como crepúsculo de la civilización tiene su expresión cabal en una obra clásica de la Escuela de Frankfurt, que continúa siendo indiscutiblemente una de las más oscuras y melancólicas del pensamiento del siglo XX: *Dialektik der Aufklärung*. Este libro de Adorno y Horkheimer se presenta como un fresco, con la forma de aforismos y metáforas, en el cual –en las antípodas de Norbert Elias, autor en los mismos años de una optimista reconstrucción del proceso de civilización– los dos filósofos de Frankfurt ilustraban el aniquilamiento del potencial emancipador de la *Aufklärung* (concebida, más allá de las Luces, como el racionalismo occidental en su acepción más amplia) por obra de la racionalidad instrumental (*instrumentelle Vernunft*), cuyo recorrido había acompañado desde la antigüedad como su amenazante contrapunto dialéctico. El tono está dado desde las primeras páginas del libro que interpretan el nacionalsocialismo como la revelación y, al mismo tiempo, la caída de la civilización. Desde una perspectiva ideológica

124. Ibíd., p. 3.

de matices hegelianos fuertemente ennegrecidos, el Espíritu Absoluto de Hegel parecía casi encarnarse en Hitler, siendo el nazismo el punto de arribo de la larga trayectoria del racionalismo occidental: "La razón –escribían Adorno y Horkheimer– es totalitaria" (*Aufklärung ist totalitär*).[125]

Esta visión apocalíptica del totalitarismo no estaba aislada. En términos no disímiles de aquéllos usados por el autor de *Behemoth*, su homónimo Sigmund Neumann publicaba en 1942 un estudio sobre el nazismo cuyo título tenía un vago y sin duda involuntario sabor trotskysta: *Permanent Revolution. The Total State in World at War*.[126] Para S. Neumann, el dinamismo del régimen hitleriano era el producto de su irracionalismo intrínseco, generador de caos económico, social y administrativo. Desde su punto de vista, ésta era la diferencia fundamental que separaba la Alemania nazi de la URSS estalinista, y ello lo conducía a rechazar la noción de totalitarismo elaborada por Borkenau y por todos aquellos que asimilaban fascismo y comunismo. Según su parecer, el radicalismo del régimen nazi se explicaba sobre todo como reacción a la Revolución Rusa y al desarrollo del bolchevismo en el contexto de una guerra civil europea, una reacción que amenazaba con fagocitar la civilización en su conjunto.[127]

Sin embargo, el concepto de totalitarismo suscitaba también críticas y objeciones en la izquierda alemana en el exilio. Ernst Frankel, un jurista socialdemócrata acogido por la New School for Social Research, publica en 1941 *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, donde explicaba las razones de su rechazo a adoptar un concepto cuyo uso comenzaba entonces a difundirse en el seno de la oposición antinazi. Si las tendencias totalitarias de Alemania eran

125. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfort, Fischer, 1969, p. 12.

126. Sigmund Neumann: *Permanent Revolution. The Total State in a World at War*, New York, Harper, 1942.

127. El enemigo a combatir era, por ende, el nazismo, no el comunismo: aquí reside la diferencia que, a partir de un análisis similar, separa a S. Neumann de Ernst Nolte, sobre quien volveremos más adelante.

por demás evidentes en el fortalecimiento impresionante del poder ejecutivo y en la subordinación creciente de la sociedad al Estado, éstas no podían imponerse completamente en la medida en que Alemania seguía siendo un país capitalista, cuya economía presuponía el mercado y la propiedad privada de los medios de producción. En tales condiciones, el totalitarismo alemán estaba inevitablemente destinado a quedar incompleto, combinando constantemente un régimen "decisionista" (*prerogative state*) y la conservación de un sistema legal (*normative state*) indispensable para la existencia del capitalismo privado. Salvo excepciones (la "cuestión judía", sobre la cual Frankel prefería no detenerse dadas sus particularidades), los nazis no habían abolido el derecho a la propiedad ni el control patronal sobre el trabajo; no habían modificado sustancialmente ni las leyes que regulan el intercambio comercial ni el funcionamiento normal de la vida en el interior de las fábricas.[128] Por consiguiente, se trataba de un totalitarismo limitado.

Este rápido cambio de horizonte indica cuán profundamente la reflexión sobre el totalitarismo marcó la cultura política durante la guerra. En el espacio de quince años, esta noción, más o menos elaborada y articulada en formas diversas, había hecho su ingreso en todas las corrientes del pensamiento. Había entrado en la cultura cristiana en oposición a las tendencias antihumanistas de la secularización y había renovado el análisis marxista del poder, orientándolo tanto hacia una comparación del fascismo y del estalinismo como preparando el terreno de una transición dolorosa del comunismo al liberalismo; había, finalmente, dado inicio a un antifascismo liberal-socialista y sacudido un pensamiento liberal enfrentado a la crisis, si no, en mucho casos, al derrumbe de sus instituciones políticas tradicionales. A fines de la guerra, el concepto de totalitarismo era todavía vago y ambiguo, objeto de usos múltiples y contradictorios, pero ya se mostraba bien arraigado en la cultura política del mundo occidental.

128. Ernst Frankel, *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, Oxford University Press, New York, 1941, pp. 72-73.

V. Antifascismo y estalinismo: el antitotalitarismo de los intelectuales

Durante los años '30, la idea de totalitarismo participaba de la cultura antifascista sin ocupar, sin embargo, una posición central. Su estatuto era marginal, el de una palabra difundida por los exiliados italianos y alemanes, con frecuencia militantes en ruptura con el estalinismo, pero ignorada o rechazada por el comunismo oficial. Cuando era utilizado por los intelectuales de izquierda, este término se refería casi siempre al fascismo y, en menor medida, al régimen soviético. Diversos historiadores han subrayado los límites del compromiso antifascista, con asiduidad tan generoso como miope. Pero, a decir verdad, la incapacidad de ver los aspectos tiránicos del estalinismo no era de ningún modo una característica exclusiva de los intelectuales "orgánicos" de los partidos comunistas. *Retour de l'URSS* de André Gide, *Homage to Catalonia* de George Orwell, *S'il est minuit dans le siècle* de Victor Serge y *Darkness at Noon* de Arthur Koestler, todos aparecidos entre 1936 y 1940, eran en el fondo excepciones, inadvertidas en el momento de su publicación o pronto olvidadas –como el libro de Gide– luego de un fragoroso pero efímero éxito. La tonalidad general del antifascismo en relación con la Unión Soviética estaba hecha de un prejuicio favorable, a menudo de una verdadera admiración acrítica. Durante el célebre Congreso Internacional en Defensa de la Cultura, llevado a cabo en París en 1935, Magdeleine Paz y Henri Poulaille tuvieron grandes dificultades

para realizar una convocatoria a favor de Victor Serge, entonces deportado a Siberia. André Breton, culpable de haber abofeteado al escritor estalinista Elya Ehrenburg, no fue admitido en la tribuna (su intervención fue leída a medianoche por el poeta Paul Éluard) y el periodista trotskista italiano Alfonso Leonetti fue golpeado en los pasillos de la Mutualité.[129] Frente a la URSS, la actitud dominante no era la de Gide o la de Orwell, sino la de los socialistas fabianos Sidney y Beatrice Webb, dos intelectuales del todo ajenos al comunismo tanto por tradición como por cultura y temperamento, que sin embargo no dudaron en publicar en 1935 un libro apologético como *Soviet Communism: A New Civilization?*.[130] Se podría dar otros ejemplos, desde el Léon Blum de la época del Frente Popular hasta el escritor pacifista alemán Lion Feuchtwanger, que asistía a los procesos de Moscú y los aprobaba con entusiasmo.[131] Otros, asaltados por la duda, como Ernst Bloch y Bertolt Brecht, preferían callar para no jugar el juego del enemigo, adoptando una actitud apologética que tendrá una argumentación coherente y desencantada en un ensayo del escritor norteamericano Upton Sinclair dedicado al terror estalinista: "A mi modo de ver, la Unión Soviética es hoy una ciudad asediada y su pueblo goza de aquellas libertades que son posibles en tales circunstancias. Que esta limitación de la libertad sea justa o equivocada es un argumento que podrán discutir los filósofos morales, pero la experiencia universal de la humanidad es que la gente en las ciudades asediadas no puede permitirse intrigar y menos aún agitarse contra el régimen que está defendiendo la ciudad".[132] No era absolutamente necesario convertirse al culto de Stalin,

129. Herbert Lottman: New York, *The Left Bank*, 1981.

130. Sidney and Beatrice Webb: *Soviet Communism: A New Civilization?*, New York, Scribner's Sons, 1936.

131. Lion Feuchtwanger: *Moscow 1937: My Visit Described for my Friends*, London, Victor Gollanez, 1937.

132. Upton Sinclair, Eugene Lyons: *Terror in Russia? Two Views*, New York, R.R. Smith, 1938, p. 57, citado en Marcello Flores: *L'immagine dell'URSS. L'Occidente e la Russia di Stalin (1929-1956)*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 279.

después de 1933, para defender a la URSS. El antifascismo no era una simple variante del comunismo soviético, como parecía indicar François Furet en *Le passé d'une illusion*, donde estigmatizaba "la idea negativa de antifascismo", producto del "gran giro kominterniano de 1935", con el cual, gracias a una hábil mistificación, el totalitarismo ruso se habría enmascarado como adalid de la democracia.[133] Durante los años '30, más que la política de un régimen o de un partido, el antifascismo era un *ethos* civil y colectivo, compartido por todos aquellos que consideraban necesario combatir las dictaduras de Mussolini, Hitler y Franco.[134] En 1935, el Komintern no hizo más que adaptarse a un cambio que se había iniciado en el movimiento obrero y en el mundo intelectual en 1933, luego del trauma del ascenso de Hitler al poder. En Francia, el primer llamado a la unidad de acción contra el fascismo se produjo unos días después de la insurrección *fascisant* del 6 de febrero de 1934. En Alemania, la creación de un frente unido antifascista había estado en el centro de una campaña conducida desde 1930 por la revista *Die Weltbühne*, portavoz de la *intelligentzia* de izquierda durante la República de Weimar.[135] En otras palabras, lejos de constituirse como un simple subproducto, el antifascismo de los intelectuales precedió la adopción de la política de frente popular por parte del Komintern. La alianza de una parte significativa de la cultura europea con el comunismo era el producto del fascismo; la miopía de los intelectuales frente al auténtico rostro del estalinismo era tanto más fuerte cuanto

133. François Furet: *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème. siècle*, Paris, Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 193. Me permito remitir sobre este punto a Enzo Traverso: "Les intellectuels et l'antifascisme. Pour une historisation critique", en *Lignes*, Nº 34, 1998, pp. 119-37.

134. Cf. Anson Rabinbach: "Legacies of Antifascism", en *New German Critique*, Nº 67, 1996, p. 7. Este aspecto ha sido subrayado con énfasis por Eric J. Hobsbawn: *Age of Extremes. A History of the World 1914-1991*, New York, Pantheon, 1994, p. 160.

135. Istvan Deak: *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals. A Political History of the Weltbühne and its Circle*, Berkeley, California University Press, 1968.

la amenaza fascista era concreta y extendida. Excepcionales, en Europa, fueron los antifascistas prontos a denunciar los crímenes de Stalin, a afirmar que si la URSS seguía siendo un aliado indispensable en la lucha contra las dictaduras de Mussolini, Hitler y Franco, su política no podía ser legitimada, que la misma lucha antifascista arriesgaba su propia descalificación si se elegía callar frente a los procesos de Moscú, a las ejecuciones en masa, a las deportaciones, a los campos de concentración, por no decir nada de la colectivización de los campos, de la que casi nadie hablaba en la época, ni siquiera la prensa anticomunista más aguerrida.

Sin embargo, algunas excepciones merecen ser señaladas. La más significativa fue, sin duda, en Europa, la de los surrealistas que, en 1936, denunciaron los procesos de Moscú como una "abyecta puesta en escena policial".[136] En los Estados Unidos, los intelectuales agrupados en Nueva York en torno a la *Partisan Review*, sobre los que Trotsky ejercía una vasta influencia, dieron vida a una comisión de investigación presidida por el filósofo liberal John Dewey que buscó desmontar el mecanismo de los procesos farsa y rehabilitar a sus víctimas.[137] Hubo, además, algunas figuras notables de exiliados capaces de aportar una mirada más lúcida sobre el presente, como los liberal-socialistas italianos de *Giustizia e Libertá*. Durante su intervención en el Congreso Internacional en Defensa de la Cultura, antes citado, el historiador Gaetano Salvemini, entonces exiliado en los Estados Unidos, pronunciaba, en términos del todo explícitos, su crítica al estalinismo, suscitando la reprobación clamorosa de gran parte del público. Definía a la URSS como un régimen "totalitario" y no se privaba de proponer un paralelo entre las islas penitenciarias italianas, los campos de concentración soviéticos y los nazis. La URSS seguía siendo

136. Cf. la ponencia de André Breton en el congreso, "La vérité sur le procès de Moscou" (1936), en Maurice Nadeau: *Histoire du surréalisme suivi des documents surréalistes*, Paris, Seuil, 1964.

137. Crf. Alan Wald: *The New York Intellectuals. Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapell Hill y London,The University of North Caroline Press, pp. 128-62.

un aliado en la lucha contra el fascismo, pero esto no autorizaba a cerrar los ojos frente a sus aspectos totalitarios, que debían ser denunciados y combatidos. La claridad de esta intervención, incomprendida en su época, amerita la cita de algún pasaje: "No me sentiría con derecho a protestar contra la Gestapo y la Ovra fascista si me esforzase en olvidar que existe una policía política soviética. En Alemania hay campos de concentración, en Italia hay islas penitenciarias y en Rusia existe Siberia. Hay proscriptos italianos y alemanes, y hay proscriptos rusos. Nosotros estamos todos de acuerdo en que la libertad es el derecho de ser herejes, anticonformistas con la cultura oficial y en que la cultura, en cuanto creación, perturba la tradición oficial. Pero querría agregar que la cultura, creación de hoy, será la tradición oficial de mañana. El marxismo, que es la creación antioficial en las sociedades burguesas, se ha convertido en tradición oficial en la sociedad soviética. La libertad de creación forma parte de las sociedades burguesas de tipo no fascista. Ella está absolutamente abolida de modo análogo en la Unión Soviética. La *Historia de la Revolución Rusa* de Trotsky no puede ser leída en Rusia. En Rusia Victor Serge es retenido prisionero. El fascismo representa al enemigo no sólo en cuanto régimen capitalista, sino también en cuanto régimen totalitario. Después de siglos de zarismo, se puede comprender la necesidad del Estado totalitario ruso de hoy, a condición de que auspicie una evolución hacia formas más libres, pero, es necesario señalar esto antes que glorificarlo como el ideal de la libertad humana. El intelectual debe luchar contra las injusticias sociales al lado de los explotados que bregan por conquistar la igualdad económica, pero no debe reconocer a ninguna doctrina el monopolio legal de la verdad".[138]

En el contexto de aquellos años, la idea de totalitarismo, que parecía asimilar la Rusia soviética con la Alemania nazi como

138. Gaetano Salvemini: "Pour la liberté de l'esprit", en *Les Humbles*, cahier Nº 7, 1935, p. 8.

dos formas análogas, si no idénticas, de absolutismo, era a menudo percibida como la señal de un replegamiento de los intelectuales hacia una actitud de pasividad escéptica y de pesimismo impotente, no como la premisa de un empeño más lúcido y honesto. Aun para aquellos que reconocían y denunciaban la naturaleza despótica del régimen de Stalin, el corolario con frecuencia explícito de la teoría del totalitarismo –la imposibilidad de una alianza con la URSS– se tornaba, a partir de 1941, inaceptable. Esto explica por qué una alegoría del estalinismo como *Animal Farm* de Orwell tendrá grandes dificultades, en semejante coyuntura, para encontrar un editor.[139]

Esta perversa espiral que polarizaba la vida política entre anticomunismo y estalinismo, y les permitía reforzarse recíprocamente, estaba en el origen, sin que por ello se deba justificarlo, del rechazo de la noción de totalitarismo por parte de la mayoría de los antifascistas. Debe decirse que en muchos casos fue también la causa de su silencio, de su voluntad explícita de ocultar los crímenes del régimen soviético. Los procesos instruidos por la revista comunista *Les lettres françaises*, primero contra el ex agente soviético Kravcenko, luego, en 1949-1950, contra el veterano de Buchenwald, David Rousseten en nombre de la inexistencia de los campos soviéticos, serán el epílogo caricaturesco, después de la guerra, de esta disposición mental y de esta actitud política.[140]

Pero el reconocimiento de los límites del antifascismo alumbra un solo aspecto del problema. Contraponer las virtudes de un liberalismo históricamente inocente y políticamente lúcido, verdadera antítesis de los totalitarismos, a un antifascismo por definición culpable, sometido y ciego, no es más que una ilusión retrospectiva, que consiste en proyectar en el período de entre

139. George Orwell: *Animal Farm*, London, Secker & Warburg, 1945. Cf. Marcello Flores: *L'immagine dell'URSS*, *op. cit.*, pp. 336-7.

140. Cf. Marcello Flores: *L'età del sospetto. I processi politici della guerra fredda*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 184-92, 198-204.

guerras la solidez de las democracias occidentales de los años siguientes a 1945. Una de las condiciones de la influencia del comunismo en el seno del mundo intelectual, en un contexto signado por la depresión económica y por el surgimiento de los fascismos, residía precisamente en la crisis profunda de las instituciones liberales, exhaustas, sacudidas por la Primera Guerra Mundial, minadas por la explosión de los nacionalismos y, sobre todo, incapaces de oponerse seriamente al fascismo. Si las dictaduras de Mussolini y Hitler habían nacido de la caída del viejo orden liberal, ¿cómo identificarse con este último para combatirlas? Los fascismos habían destruido las democracias atacando sobre todo al movimiento obrero, luego a los judíos y a los otros "elementos antinacionales", no, por cierto, volviendo a cuestionar las elites tradicionales que habían establecido y consolidado su poder en el marco de las instituciones liberales. No debe olvidarse la adhesión al fascismo de todas las colonias del liberalismo italiano: la monarquía, la burguesía y también una parte no menor de la cultura (empezando por Giovanni Gentile, sin olvidar, hasta 1925, a Benedetto Croce). ¿Es necesario recordar los elogios dispensados a Mussolini por Winston Churchill y por los liberales norteamericanos hasta la Guerra de Etiopía? ¿Es necesario recordar el encarnizamiento con que las elites prusianas se desembarazaron de su liberalismo de fachada, entre 1930 y 1933, y desmantelaron la democracia de Weimar para poner, finalmente, el poder en manos de Hitler? ¿Es necesario recordar la política de no-intervención durante la Guerra Civil Española, seguida de la capitulación de Mónaco en 1938? En este contexto, la URSS parecía mucho más confiable respecto de las fuerzas tradicionales de un liberalismo en licuefacción para hacer frente a la amenaza fascista.[141] El espectro de un totalitarismo comunista ofuscaba el paisaje,

141. Los liberales que se enfrentaron al fascismo, como aquellos de *Giustizia e Libertà*, eligieron colaborar con los comunistas. Véase al respecto el testimonio y la reflexión de Norberto Bobbio: *Dal fascismo alla democrazia*, Torino, Baldini & Castoldi, 1997.

desorientaba a los combatientes, problematizaba su lucha con el riesgo de provocar la desmoralización, tal vez la falta de empeño. En otros términos, evitaba cuestionar el estalinismo, a sabiendas de que ningún movimiento de masas, ninguna resistencia eficaz contra el nazismo, habría nacido, en la Europa Continental, bajo la dirección de los viejos partidos liberales. La lucha contra el fascismo necesitaba una esperanza, un mensaje emancipador y universal que parecía ofrecer el país de la Revolución de 1917. Si una dictadura totalitaria como la de Stalin pudo encarnar estos valores ante los ojos de millones de hombres y mujeres –es ésta la tragedia del comunismo– es precisamente porque sus orígenes y su naturaleza eran bien distintos de aquellos del fascismo. He aquí un hecho que el antitotalitarismo liberal, obnubilado por la preocupación de mantenerse equidistante entre un "fascismo rojo" y un "bolchevismo pardo", era del todo incapaz de comprender.

Primero la amenaza del nazismo, luego el inmenso prestigio adquirido por la URSS durante la Segunda Guerra Mundial, habían impulsado a una parte considerable de la cultura occidental a sostener el régimen soviético. El ejemplo de los surrealistas, de los trotskistas, de los *New York Intellectuals* y de aquellos exiliados incatalogables que rechazaron las extorsiones de la política oficial, prueba todavía que se podía ser, al mismo tiempo, antifascista y antiestalinista, y que la fascinación ejercida por la URSS no era irresistible. Aun siendo minoritarias, estas corrientes intelectuales de izquierda afirmaban la exigencia de una lucha antitotalitaria sobre dos frentes –antifascista y antiestalinista– señalando que estas dos dimensiones eran indisociables y que su separación abría el camino a los más trágicos malentendidos.

VI. Antitotalitarismo y anticomunismo: la Guerra Fría

El estallido de la Guerra Fría relanzó el debate sobre el totalitarismo, un tema al que ahora se dedicaban congresos universitarios (el más importante bajo la dirección de Carl Joachim Friedrich, en Harvard, en 1953)[142] y una cantidad considerable de estudios.

En esta época vio la luz *1984* de Orwell, al mismo tiempo objeto de numerosas y a veces violentísimas críticas y arquetipo duradero de las representaciones del dominio totalitario en el imaginario occidental de la posguerra. El período que se extiende desde 1947 hasta 1960 será, por ende, la edad de oro de la idea de totalitarismo, que alcanzó entonces una formulación teórica acabada y su mayor difusión. Sin embargo, esta canonización se hará al precio de una mutación relevante: más que una función *crítica* frente a los regímenes existentes –como en los años '30–, el concepto de totalitarismo asumía una función esencialmente *apologética* del orden occidental, dicho de otro modo, se transformaba en *ideología*. En el origen de este cambio había una *translatio imperii* –la emergencia de la hegemonía norteamericana– con el vuelco completo de alianzas que ello implicaba: el antiguo enemigo totalitario, Alemania, se convertía, en su sector occidental, en un adelantado del "mundo libre" en Europa,

142. Carl J. Friedrich (ed.): *Totalitarianism*, Cambridge, Harvard University Press, 1953; New York, Grosset & Dunlop, 1964.

mientras el ex aliado, la URSS, se transformaba en la principal, si no exclusiva, encarnación del totalitarismo. El antitotalitarismo vestía así el sayo, de color único, del anticomunismo.

Esta metamorfosis era a la vez geográfica, lingüística y política. El debate sobre el totalitarismo parecía abandonar Europa, donde había nacido veinte años antes, para emigrar al otro lado del Atlántico, donde había sido introducido por los exiliados y donde encontraba ahora un terreno fértil en las universidades, en el mundo de las editoriales y de los *mass media*. En la mayor parte de los casos, esto coincidía con el pasaje del alemán al inglés, la lengua en la que se expresa, a partir de los años '40, la casi totalidad de los exiliados. *Last but not least*, este debate abandonaba al antifascismo que lo había elaborado e incorporado durante los años '30 –aunque atribuyéndole un rol marginal– para integrarse de manera estable en la cultura política de raíz liberal.[143] Bien vista, esta mutación se podría quizá describir como un drama en dos actos –el primero sobre la metamorfosis de la cultura del exilio; el segundo sobre la ruptura entre el comunismo y los intelectuales– interpretado por dos actores (a veces el mismo desdoblado): el ex exiliado y el ex comunista.

Los teóricos del totalitarismo no eran más antifascistas emigrados ni revolucionarios perseguidos por Stalin. Los intelectuales relegados, parias y sin patria a los que Hannah Arendt había dedicado un ensayo conmovedor en 1943,[144] se habían transformado ya en ciudadanos norteamericanos y en creadores en el seno de una cultura de lengua inglesa que contribuyeron largamente a renovar. Se trata de un cambio de peso histórico que algunos observadores no dudaron en presentar como el desplazamiento del eje de la cultura occidental de un margen del océano

143. Arno J. Mayer ha escrito al respecto: "De modo casi imperceptible, y quizá también involuntario, los teóricos del totalitarismo organizaban el pasaje del antifascismo del tiempo de guerra al anticomunismo de la posguerra". (*Dynamics of Counterrevolution in Europe. An Analytic Framework*, New York, Harper & Row, 1971, p. 20).

144. Hannah Arendt: *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in Modern Age*, New York, Grove, 1978.

al otro.[145] Inevitablemente, esto implicaba una metamorfosis de la cultura del exilio, cuyo sustrato principal era en esencia judío-alemán. El historiador George L. Mosse, uno de los actores de este cambio, lo ha descripto a través de una fórmula particularmente acertada: de la *Bildung* al *Bill of Rights*.[146] Los emigrados se habían formado en Europa Central –sobre todo en Alemania y en Austria– en un contexto político en el cual su reconocimiento en el campo de la cultura se daba por lo general fuera de las universidades, ciudadelas del antisemitismo tradicional. Su propio *habitus* mental había sido plasmado por un conjunto de elementos que la *Aufklärung*, el Iluminismo alemán, ha resumido bajo la noción de *Bildung*, un término que indica al mismo tiempo la ética, la educación, la cultura, la formación y la autorrealización.[147] En América, estos emigrados descubrían las virtudes de una tradición política fundada en el respeto del *Bill of Rights*. Devenidos ciudadanos alemanes y austríacos gracias a una emancipación concedida "desde arriba", habían siempre interpretado el Estado de derecho (*Rechsstaat*) más como un principio ético que como una conquista política. Su idea de totalitarismo, de origen antifascista y europeo, resultaba así modificada: se conectaba ahora con valores de libertad, y de derecho, normas que pertenecen desde siglos a una tradición política "atlántica" pero que –salvo algunas pocas excepciones– eran marginales en su cultura de origen.[148] En una carta a Karl Jaspers de enero de 1946, Hannah Arendt parecía tomar

145. Cf. Stuart H. Hughues: *The Sea Change. The Migration of Social Thought 1930-1965*, New York, Harper & Row, 1975. Sobre este tema véase Mariuccia Salvati: *Da Berlino a New York*, Bologna, Cappelli, 1989; Milano, Bruno Mondadori, 2000.

146. Véase su intervención en Abraham J. Peck (ed.): *The German-Jewish Legacy in America 1933-1988. From Bildung to the Bill of Rights*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.

147. Cf. Aleida Assman: *Arbeit und nationale Gedächtnis: eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt/M, Campus, 1993. Y también, desde una perspectiva histórica más amplia, Enzo Traverso: *Gli ebrei e la Germania. Dalla "simbiosi ebraico-tedesca" alla memoria di Auschwitz*, Bologna, Il Mulino, 1994.

148. Véanse al respecto los estudios de Alfons Söllner: *Deutsche Politikwissenschaftler in der Emigration*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.

conciencia del cambio: "Aquí [en Norteamérica] hay en serio algo que se asemeja a la libertad, y muchos hombres sienten con fuerza que sin libertad no es posible vivir. La República no está vacía de ilusiones; y el hecho de que aquí no exista un Estado nacional ni una verdadera tradición nacional [...] genera una atmósfera favorable a la libertad, o al menos inmune al fanatismo".[149]

No se trataba, sin embargo, de un proceso uniforme. El pasaje del antifascismo al liberalismo no asumiría por doquier los tonos de Franz Borkenau o Arthur Koestler. Dos obras como *Behemoth* y *The Origins of Totalitarianism*, por ejemplo, no se inscribían de hecho en la tradición liberal, aun cuando su recepción (o su fallida recepción) estuviera inevitablemente condicionada por este cambio de paradigma. Antes que recurrir al concepto de aculturación, sería quizá más pertinente hablar de un *transfert* cultural[150] en el que la problemática que los exiliados habían importado desde Europa (el fascismo y el totalitarismo) se repensaba ahora a la luz de nuevas categorías (la idea liberal y republicana de la libertad), con el fin de transformar, en virtud de una suerte de "mestizaje", tanto la cultura de origen como la de arribo. No obstante, en el clima de la Guerra Fría y del maccartismo, el anclaje de la tradición europea-continental en la liberal anglosajona no escapará, a pesar de alguna excepción, a la contaminación de un anticomunismo siempre más invasor y obsesivo. Los exiliados mismos fueron, a veces, sus víctimas: los antiguos *Undeutsche* dejados de lado en Alemania se transformaban ahora en *Un-Americans*.[151]

Por su parte, los ex comunistas continuaban con una batalla que ya había cambiado de objetivo: el comunismo en lugar del fascismo. Teniendo en cuenta el testimonio de Ignazio Silone, la salida de los

149. Hannah Arendt, Karl Jaspers: *Briefwechsel*, München, Piper, 1985.

150. Tomo prestado este concepto de Michael Werner y Michel Espagne: *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

151. Cf. Antony Heilbut: *Kultur ohne Heimat. Deutsche Emigranten in den USA nach 1930*, Hamburg, Rohwolt, 1991 ("Erst undeutsch, dann unamerikanisch"), pp. 352-81.

ex comunistas del Partido fue a menudo vivida como la fuga de un microcosmos totalitario que los protegía y los oprimía al mismo tiempo, como podía hacer una institución capaz de reunir en sí al cuartel, la iglesia y la familia. "Nos liberamos del comunismo –escribía Silone en 1949– como se convalece de una neurosis".[152] Muy a menudo, esta salida conservaba las antiguas disposiciones mentales del cruzado ideológico, acentuadas por el celo del neófito que ha roto con el pasado y busca mostrarse creíble en sus nuevas vestes –según el modelo del "renegado" elaborado por Georg Simmel al inicio del siglo–.[153] En un ensayo de 1950, Isaac Deutscher presentaba el retrato típico del ex comunista transformado, en el curso de la Guerra Fría, en acusador implacable del totalitarismo ruso: "Continúa siendo un sectario. Es un estalinista converso. Continúa viendo el mundo en blanco y negro, pero los colores están ahora distribuidos de distinto modo. Cuando era comunista, no veía ninguna diferencia entre los fascistas y los socialdemócratas. En su calidad de anticomunista, ya no ve diferencia alguna entre nazismo y comunismo. Antes, aceptaba la pretensión de infalibilidad del Partido; ahora cree que él mismo es infalible. Habiendo ya sido prisionero de la 'mayor desilusión' del siglo, ahora está obsesionado por la mayor desilusión de nuestra época".[154] Del otro lado del Atlántico, Hannah Arendt denunciaba que los ex comunistas (*ex Communists*) –que procuraba distinguir de los "no más comunistas" (*former Communists*)– eran una amenaza para la democracia, en la medida en que querían combatir el totalitarismo con métodos totalitarios.[155]

152. Ignazio Silone: (1949) *Uscita di sicurezza*, Milán, Longanesi, 1965, pp. 108-9. Uno de los testimonios más interesantes al respecto es *Autocritique* de Edgar Morin (Paris, Éditions du Seuil, 1959 y 1970).

153. Georg Simmel: (1908) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1983.

154. Isaac Deutscher: (1950) "The Ex-Communists Conscience", en *Marxism, Wars and Revolutions. Essays from Four Decades*, London, Verso, 1984, pp. 53-4.

155. Hannah Arendt: "Ex-Communist", en *Commonweal*, 57/24, 1953, pp. 595-99. Cf. Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1984, pp. 274-5.

El antitotalitarismo se había transformado en bandera de numerosos intelectuales, orientados ahora hacia el anticomunismo militante (Sidney Hook, James Burnham, Arthur Koestler, más tarde Annie Kriegel serán los casos típicos) o replegados en un humanismo pacifista de sabor vagamente libertario (por ejemplo, Manès Sperber, Dwight MacDonald e Ignazio Silone). El encuentro de estos intelectuales, en nombre del anticomunismo, dará vida a la experiencia del Congreso para la Libertad de la Cultura, que gozaba del sostén material de la Fundación Ford y de la CIA, y tuvo un rol de primer orden en la difusión de las teorías del totalitarismo. Sus representantes no se expresaban más en las revistas confidenciales de la emigración antifascista y del antiestalinismo de izquierda, sino en una serie de revistas "respetables" más bien conservadoras, a menudo de alto nivel intelectual, siempre anticomunistas (*Encounter*, *Preuves*, *Der Monat*, *Tempo Presente*).[156] Pero no debe olvidarse la división cultural y geográfica ya subrayada. Dominante en los Estados Unidos y más tarde en Alemania, esta corriente seguía siendo relativamente marginal, en todo caso no hegemónica, en países como Francia e Italia, donde los partidos comunistas habían tenido un rol preponderante en la Resistencia y continuaban ejerciendo una influencia considerable en la vida política, social y cultural.

En 1947, el presidente norteamericano Harry S. Truman declaraba no querer distinguir entre fascismo, comunismo y nazismo ya que, como precisaba, "no hay ninguna diferencia entre los Estados totalitarios".[157] Gracias al McCarran Security Act, los Estados Unidos

156. Cf. Pierre Grémion: *Intelligence de l'anticommunisme*, Paris, Fayard, 1994. Véanse también los aportes del representante australiano del Congreso, Paul Coleman: *The Liberal Conspiracy. The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of Post-War Europe*, New York, The Free Press, 1989; y, más recientemente, del historiador alemán Michael Rohrwasser: *Der Stalinismus und die Renegaten. Die Literatur der Exkommunisten*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

157. Declaración del 13 de mayo de 1947, citado en Les K. Adler, Thomas G. Paterson: "Red Fascism: The Merger of Nazi Germany and Soviet Russia in the American Image of Totalitarianism, 1930's-1950's", en *American Historical Review*, Vol. 75, Nº 4, 1970, p. 1046.

decidían en 1950 cerrar las puertas a los *Totalitarians*; en otro términos, no conceder más visas a los miembros de los partidos comunistas.[158] Durante este período, el "totalitarismo" se transformó en un arma de propaganda y algunos analistas lo consideraron un "concepto de lucha" (*Kampfbegriff*).[159] El acto fundador del Congreso para la Libertad de la Cultura, en el sector occidental de Berlín, en 1950, concluyó con la presentación de un "Manifiesto a los hombres libres", en el cual "la teoría y la práctica de los Estados totalitarios" –es decir la URSS y sus aliados– eran denunciadas como "la mayor amenaza que la humanidad haya debido enfrentar en el curso de la historia".[160] Arthur Koestler, el principal redactor del Manifiesto, afirmaba ahora que el conflicto fundamental no era más entre capitalismo y socialismo, entre derecha e izquierda o entre democracia y fascismo, sino entre libertad y tiranía. En su intervención, Burnham precisaba su concepción de la defensa de la libertad: incrementar la producción de bombas atómicas norteamericanas. "Soy contrario a las bombas que son y serán conservadas en Siberia y en el Cáucaso –proclamaba en un vibrante discurso– en vista de destruir París, Londres, Roma, Bruselas, Estocolmo, Nueva York, Berlín, toda la civilización occidental. Hoy soy más que favorable a las bombas fabricadas en Los Alamos, Hanford y Oak Bridge y conservadas no sé dónde en los desiertos norteamericanos y en las montañas rocosas".[161] Llegado el turno de Franz Borkenau, éste defendió la intervención norteamericana en la Guerra de Corea con un inflamado discurso y fue aplaudido por el público de tal modo que un observador británico presente en la sala, el historiador Hugh Trevor-Roper, aterrorizado por tal dosis de fanatismo, escribió, en una crónica de esta manifestación

158. Cf. Abbott Gleason: *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 61.

159. Karl Graf Ballestrem: "Aporien der Totalitarismus-Theorie", en Eckhard Jesse (Hg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhunder. Ein Bilanz der internationalen Forschung*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 1996, p. 240.

160. Citado en Pierre Grémion, *Intelligence de l'anticommunisme*, *op. cit.*, p. 43.

161. Ibíd., p. 37.

berlinesa, haber tenido la impresión de asistir a una *remake* de las juntas nazis.[162]

Si en Norteamérica la noción de totalitarismo dominaba un contexto cultural caracterizado por la asimilación de los exiliados alemanes, en la República Federal Alemana aquélla se tornaba la vía principal para la desnazificación de las elites. La idea de totalitarismo permitía realizar, en el seno de los estratos conservadores de una Alemania reducida a escombros, la transición del nazismo a las instituciones democráticas instauradas por las fuerzas de ocupación aliadas.[163] En 1954, en un ensayo alejado de las reflexiones atormentadas de la inmediata posguerra sobre la "culpa alemana", Karl Jaspers definía el totalitarismo como un fenómeno que iba mucho más allá del comunismo, del fascismo y del nazismo: "Más universal que cada uno de ellos, el totalitarismo es la peligrosa amenaza que la 'civilización' de masas hace pesar sobre el porvenir de la humanidad";[164] un espectro relativo al futuro que inducía a olvidar el pasado. En el presente, se trataba de combatir al comunismo (la URSS y la RDA) y también, en los países occidentales, a su "quinta columna" (los partidos comunistas) –de ser necesario, al precio de una guerra atómica.[165]

Fue entonces sobre todo Alemania el lugar en que debía consumarse el divorcio entre antifascismo y totalitarismo. El primero emigraba al Este, para identificarse de manera perdurable con un régimen estalinista que hizo de él rápidamente una ideología de Estado. El segundo se convertía en la prerrogativa exclusiva de la

162. Hugh Trevor-Roper: "Ex-Communist v. Communist", en *Manchester Guardian* del 10 de julio de 1950, citado en William David Jones: *The Lost Debate. German Socialists Intellectuals and Totalitarianism*, Chicago, Illinois University Press, 1999, p. 186.

163. Jean Solchany: *Comprendre le nazisme dans l'Allemagne de l'année zéro (1945-1949)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 303.

164. Karl Jaspers: "The Fight against Totalitarianism", en *Confluence*, Vol. 3, Nº 3, 1954, pp. 251-266; Karl Jaspers: "Im Kampf mit dem Totalitarismus", *Philosohpie und Welt*, München, Piper, 1958, pp. 76-96.

165. Sobre la evolución política de Jaspers durante la Guerra Fría, cf. Gilbert Merlio: "Karl Jaspers et l'Allemagne", en Jean-Marie Paul (éd.), *Situation de l'Homme et*

RFA, en que se transformó, de modo análogo, en la *Weltanschauung* de la constitución.[166] El primero proclamaba el Muro de Berlín como una defensa antifascista (*antifaschistischer Schutzwall*), el segundo excluía a los comunistas de los empleos públicos. En 1954, el politólogo alemán occidental Max Gustav Lange publicaba un libro en el que caracterizaba la RDA como un régimen totalitario; al año siguiente, el escritor de Berlín-Este, Stephan Hermlin, respondía en términos netos: "El fascismo de la posguerra [...] ha adoptado una propaganda aún más sofisticada: ha descubierto el 'totalitarismo'; se presenta ornado por los colores de la democracia".[167]

Reformulado en clave esencialmente anticomunista, el "totalitarismo" asumía ahora una doble función política: por un lado, contribuía a "inmunizar" el sistema occidental poniéndolo por encima de cualquier crítica (los opositores internos de la política de los Estados Unidos y de la RFA se transformaban automáticamente en simpatizantes potenciales o en representantes reales del enemigo totalitario); por otro, implicaba una relativización, una puesta entre paréntesis del pasado nazi, a causa del rol de vanguardia ejercido por la RFA, el Estado surgido de las cenizas del nazismo, en la lucha contra el comunismo (el corolario de esta mutación fue la rehabilitación silenciosa de un gran número de ex nazis).[168] El antitotalitarismo de la Alemania Occidental,

---

histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986, pp. 119-36.

166. Wolfgang Wippermann: *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997, p. 45.

167. Cit. en Michael Rohrwasser: "Totalitarismustheorie und Renegatenliteratur", en Alfons Söllner, Ralf Walkenhaus, Karin Wieland (Hg.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 105. La obra de Lange se titulaba *Totalitäre Erziehung*, Frankfurt/M, 1954. Sobre Lange véase, en el mismo volumen colectivo dirigido por Söllner, Hubertus Buchstein: "Totalitarismustheorie und empirische Politikforschung", pp. 250-3.

168. Cf. Wolfgang Kraushaar: "Sich aufs Eis wagen. Pläyoder für eine Auseinandersetzund mit der Totalitarismustheorie", en Eckard Jesse (Hg.), *Totalitarismus, op. cit.*, p. 457.

escribió al respecto Jürgen Habermas, se convirtió así en la fuente de un "anti-antifascismo" que, en oposición a la ideología de Estado de la RDA, buscaba evacuar *toda* la herencia del antifascismo y, con ella, la memoria del nazismo.[169]

Pero el cuadro es incompleto. Es necesario recordar otra metamorfosis ligada al genocidio judío, a la norteamericanización de los exiliados, a la primera oleada de intelectuales ex comunistas y a la hegemonía del antitotalitarismo conservador. Después de la Segunda Guerra Mundial, el marxismo será mucho menos "judío" que lo que había sido desde sus orígenes.[170] El eje del marxismo teórico se había desplazado desde la Europa Central hacia la Europa Latina, en particular hacia Francia e Italia, donde encontraría su terreno más fértil a mitad de los años '70. Identificado con el antifascismo, con la Resistencia y, en gran medida, con los partidos comunistas, este marxismo tenía pocos vínculos con el de los exiliados. No carecía, por cierto, de figuras significativas, pero no se inscribía más en una relación de continuidad con el marxismo clásico ni con sus prolongaciones heréticas de los años de entre guerras. En particular, la tradición encarnada por la Escuela de Frankfurt, que había contribuido a elaborar una teoría crítica del totalitarismo, le era ajena. Hasta los trotskistas dejarán de lado este concepto, olvidando que Trotsky lo había utilizado largamente en 1939-1940. Esto no hará más que acentuar el fenómeno subrayado antes, el de una emigración de la reflexión sobre el totalitarismo, desde la izquierda antifascista hacia el liberalismo anticomunista. Ahora este concepto no pertenecía más a la cultura marxista, que sufría una amnesia prolongada y profunda, quebrada sólo por alguna voz aislada.

La noción de totalitarismo estaba así bajo el monopolio casi exclusivo de la cultura liberal-conservadora. "El nuevo concepto –escribió al respecto Claude Lefort– fue considerado como un

169. Jürgen Habermas: *Kleine politische Schriften. VII*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990.
170. Cf. Enzo Traverso: *Understanding the Nazi Genocide. Marxism after Auschwitz*, London, Pluto Press, 1999, pp. 105-6.

concepto de derecha, forjado al servicio de un proyecto reaccionario. La lucha contra el totalitarismo se ejerció como una diversión cuyo fin era hacer olvidar la realidad del imperialismo occidental y desarmar la crítica al sistema capitalista".[171] Hasta la Segunda Guerra Mundial, no sólo la idea de totalitarismo no había estado nunca *en el centro* de la cultura antifascista, sino, sobre todo, no había dado nunca vida a una teoría sistémica, aún menos a una escuela, y había sido siempre usada sin un estatuto preciso, a menudo como simple sinónimo de tiranía. Apenas esbozada por algunos analistas, en particular de origen trotskista, la comparación entre nazismo y estalinismo nunca se profundizó. No sorprende, entonces, que los únicos marxistas que intentaron pensar el totalitarismo, durante la Guerra Fría, hayan sido también los herejes: Herbert Marcuse en los Estados Unidos, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis en Francia.

Las consecuencias a largo plazo de la simbiosis entre antifascismo y estalinismo, que había tomado forma a lo largo de los años '30, se hacían sentir ahora con fuerza. Liberales y conservadores tenían así el terreno libre para elaborar una *ideología* del totalitarismo que simplificaba y a veces deformaba la historia, pero tenía la inmensa ventaja de erigirlos en defensores exclusivos de la libertad frente a un gigantesco sistema de opresión. Después de la Segunda Guerra Mundial, el relanzamiento espectacular de los regímenes liberales –que parecían definitivamente condenados por la historia en los años de entre guerras– estuvo ciertamente ligado a un largo período de crecimiento económico y de prosperidad del mundo occidental, pero logró asimismo sacar provecho, en el plano cultural y político, de la idea de totalitarismo, abandonada por la izquierda y presentada entonces como ilustración negativa del vínculo ontológico que, en la filosofía neoliberal, une capitalismo y libertad.

171. Claude Lefort: "La logique totalitaire", en *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, pp. 86-7.

Una prueba elocuente de la ruptura provocada por la Guerra Fría en la cultura occidental está dada por la recepción de una novela como *1984*. Concebida como una denuncia despiadada del totalitarismo por un escritor de izquierda, no escapará a la implacable simetría de las contraposiciones ideológicas. Luego de *Animal Farm* (1945), un cuento que representaba de forma alegórica el estalinismo, Orwell indicaba, en su novela, la terrible amenaza totalitaria que se alzaba sobre la humanidad. *1984* presentaba un mundo dividido entre tres grandes potencias en guerra permanente entre sí, cada una regida por un régimen totalitario, organizado sobre el modelo fascista y estalinista del Partido-Estado, y en las cuales la sociedad estaba completamente sometida al poder, no sólo a través de la violencia, sino, sobre todo, gracias a la manipulación de los medios de comunicación que permitían un total "control del pensamiento".[172] Orwell había ambientado su novela en Inglaterra para subrayar, como precisaría más tarde, que los ingleses no eran mejores que los otros pueblos y que "el totalitarismo, si no se lo combate, podría triunfar por doquier".[173] El espíritu de este libro fue bien acogido por Benedetto Croce, que veía en él una confirmación de su interpretación del fascismo como "morbo moral" de Europa. En una reseña publicada en *Mondo*, Croce se apropiaba de la admonición del novelista inglés, y la reformulaba en clave apocalíptica como la extinción del pensamiento y, por ende, de la vida humana sobre este planeta. "No se olvide nunca –decía su conclusión– de que en la actuación de aquel sistema totalitario sucedería algo inmensamente más vasto y profundo que el derrumbe de la civilización greco-romana, porque el género humano mismo sucumbiría sin esperanza de resurrección: moriría por el gran pecado *contra natura*, contra la naturaleza humana, de haber corrompido en sí el pensamiento, que es el

172. George Orwell: *Nineteen Eighty-four: a novel*, London, Secker & Warburg, 1949.
173. Cit. en Raymond Williams: *Orwell*, Milano, Mondadori, 1990, p. 111.

custodio de toda corruptela".[174] El historiador inglés Isaac Deutscher, que conocía bien a Orwell por haber trabajado con él como corresponsal del *Observer*, anticapitalista y antiestalinista, expresaba entonces una opinión bien distinta sobre esta novela: en el contexto de la Guerra Fría, *1984* se presentaba como el símbolo de una execración, como "un documento de la oscura desilusión no sólo en relación al estalinismo sino para con toda forma de socialismo". Orwell había abandonado el racionalismo para ponerse "los anteojos oscuros de un pesimismo casi místico" que lo conducía a una morbosa descripción de la "crueldad" totalitaria, una representación perversa por estar privada de alternativas.[175]

174. Benedetto Croce: "La città del dio ateo", en *Il Mondo*, 8 de octubre de 1949; ahora en M. Teodori (a cura di): *L'anticomunismo democratico in Italia*, Firenze, Liberal Libri, 1998, pp. 101-2.

175. Isaac Deutscher: *Marxism, Wars and Revolutions, op. cit.*, pp. 68-9.

VII. Origen, función e ideología: del concepto a las teorías

A pesar del origen de sus actores, el debate de los años '50 se desarrolló esencialmente en lengua inglesa, con una extensión significativa en Alemania, el epicentro de la Guerra Fría en Europa. Lo dominaban algunas obras ya clásicas: *The Origins of Totalitarianism* de la exiliada judía alemana Hannah Arendt, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* de los politólogos de origen austríaco y polaco Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *The Origins of Totalitarian Democracy* de Jacob L. Talmon, obras a las que se asociaban los trabajos de los católicos conservadores emigrados de Alemania, Eric Voegelin y Waldemar Gurian. En Europa, los aportes más significativos a este debate fueron los de Raymond Aron y Karl Dietrich Bracher. Pero fueron, por cierto, los primeros dos libros los que tuvieron una influencia más vasta y duradera.

The Origins of Totalitarianism, publicado en Nueva York en 1951, reformulaba y desarrollaba una serie de ensayos escritos por Hannah Arendt durante los años '40, luego de su arribo a Norteamérica, y aparecidos en diversas revistas de la *intelligentzia* judía neoyorkina, de *Partisan Review* a *Commentary*, de *Menorah Journal* a *Aufbau*. El proyecto inicial de libro, debe precisarse, no contenía ninguna referencia al totalitarismo. En la estela de Franz Borkenau, Arendt pensaba más bien titular su trabajo "El imperialismo racial". El punto de partida de sus investigaciones eran el antisemitismo y el racismo, repensados a la luz del genocidio de

los judíos. Arendt quería entonces estudiar el nacionalsocialismo y no hay rastro, en sus escritos de aquellos años, de una investigación sobre el comunismo y la URSS. Sus conocimientos en este campo se enriquecían de la experiencia de su marido, Einrich Blücher, un ex militante comunista alemán crítico del estalinismo, conocido en el exilio en París. El proyecto original se transformó entonces durante la redacción del libro.

Sobre la base de un abordaje genético, Arendt definía el totalitarismo como la síntesis de diversos elementos que habían tomado forma en Europa a lo largo del siglo XIX: el antisemitismo, el imperialismo, el colonialismo y el racismo. Con el cambio de siglo, se había constituido un nuevo tipo de nacionalismo, fundado sobre la alianza entre el capital y la muchedumbre (*mob*), del cual el *affaire* Dreyfus fue, según Arendt, el primer detonante.[176] Populismo, demagogia, xenofobia, odio a los judíos, eran sus ingredientes esenciales. El antisemitismo moderno, ya no más religioso sino racial, no buscaba eliminar la alteridad judía a través de la asimilación, sino que quería hacer de ella el catalizador del odio nacionalista. El imperialismo concebía el mundo extraeuropeo como un inmenso depósito de tierras colonizables, abiertas a la expansión del capital y a la conquista del "espacio vital" para las potencias occidentales. Teorizado en 1904 por el geógrafo Friedrich Ratzel, el concepto de *Lebensraum* se había convertido en un intento de legitimación científica, a través de las categorías del socialdarwinismo, de la política colonial europea. Hacia mediados del siglo XIX, la división del mundo estaba justificada por una ideología que jerarquizaba a la humanidad en categorías inferiores y superiores (Arendt seguía su desarrollo sobre todo examinando la obra de Gobineau), sobre la base de un acercamiento que el racismo europeo debía reinterpretar más tarde desde una perspectiva biológica y que el nazismo habría radicalizado al extremo. Conciliando exterminio y burocracia –Arendt retomaba la fórmula

176. Hannah Arendt: (1951) *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1976, pp. 147-57.

británica de las "masacres administrativas"–,[177] el colonialismo fue un laboratorio insustituible de los genocidios del siglo XX. En Asia y en África, éste había comenzado, a través de sus ejércitos y de su administración colonial, a realizar una "misión civilizadora" cuyo corolario fue, en muchos casos, la masacre, vista como una política legítima frente a las "razas inferiores". El nazismo no hará más que aplicar esta política en el seno de Europa.

La novedad del totalitarismo estaba bien ilustrada, según Arendt, por la creación de una institución social inédita: los campos de concentración. Nacidos en Sudáfrica, durante la Guerra de los Bóeres, fueron importados a Europa durante la Primera Guerra Mundial, luego reservados por el nazismo para los "anormales" políticos, sociales y raciales. Los campos de concentración coronaban un proceso de deshumanización y de privación de la personalidad iniciado con la anulación del individuo en cuanto ser singular y persona jurídica (*the juridical person in man*).[178] La creación de una categoría de paria social, de verdaderos "fuera de la ley" –a causa de su estatuto de apátridas (*stateless*) excluidos del sistema de los Estados-Nación y, por ende, privados de todo reconocimiento jurídico– era, desde su punto de vista, el primer paso de un largo recorrido cuyo resultado final serían las cámaras de gas nazis, donde el no-reconocimiento legal dejaba lugar a la eliminación física de un grupo proclamado indigno de habitar este planeta. "Antes de hacer funcionar las cámaras de gas –escribía Arendt– los nazis habían estudiado atentamente el problema y descubierto con gran satisfacción que ningún país habría reclamado a aquella gente".[179] Interpretados desde esta perspectiva, los campos se convertían en el espacio de una *ruptura antropológica*, ya que lo que allí se experimentaba no era más que "una transformación de la naturaleza humana".[180] En su "Proyecto de investigación sobre

177. Ibíd., p. 186.
178. Ibíd., p. 447.
179. Ibíd., p. 296.
180. Ibíd., p. 458.

los campos de concentración" (1948), Arendt formulaba la siguiente pregunta: "¿En qué medida los seres humanos que viven bajo el terror totalitario corresponden todavía a la representación que nos hacemos habitualmente del hombre?".[181]

En 1954, Arendt resumía su visión del totalitarismo definiéndolo, a la manera de Montesquieu, como un fenómeno históricamente nuevo basado en la ideología y culminado en el terror. Las "leyes" a las que éste aludía no pertenecían al derecho –se trata, en este sentido, de un universo sin ley–, sino a la naturaleza. "La legalidad totalitaria, que pone en marcha las leyes de la naturaleza y de la historia –escribía Arendt–, no se preocupa por traducirlas en normas del bien y del mal para uso de los individuos, sino que las aplica directamente a las 'especies', es decir a la humanidad."[182] El totalitarismo revela así –concluía Arendt– su radical incompatibilidad con lo político, que implica la pluralidad de los individuos en el seno de un *espacio público*. Lejos de entenderlo como una mera absorción del individuo en el Estado, Arendt interpretaba el totalitarismo como una experiencia destructiva de lo político, concebido como lugar de expresión de la pluralidad y de la diversidad de los hombres, sin el cual no existe libertad.

La ambición y la complejidad de una obra como *The Origins of Totalitarianism* han suscitado inevitablemente vastas controversias y concitado numerosas críticas.[183] Si la continuidad existente entre el antisemitismo, el racismo y el imperialismo es evidente para la Alemania nazi, aquélla aparece como más problemática

181. Hannah Arendt: *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 177.

182. Ibíd., p. 99.

183. Sobre la teoría arendtiana del totalitarismo, cf. Stephen Withfield: *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press, 1980; Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992; André Enégren: *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984; y, sobre todo, Marina Cedronio: *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Bologna, Il Mulino, 1994.

en el caso de la Unión Soviética, un régimen cuyas raíces no residían, obviamente, ni en el antisemitismo ni en la expansión del capital. Además, escrito a fines de la guerra, el libro de Arendt no establecía ninguna distinción entre los campos de concentración y los campos de exterminio, limitándose a afirmar que "el infierno" (la eliminación normativa) había alcanzado su perfección bajo el nazismo y no era la regla en los campos soviéticos.[184] Pero esta intuición quedaba aislada en su libro, que se limitaba a reflexionar sobre un sistema concentracionario muy abstracto, privado de connotaciones empíricas bien definidas. A través de este enfoque, que no establecía ninguna diferencia entre el Gulag y Auschwitz, entre el trabajo esclavizado y el genocidio racial, la singularidad histórica del nazismo se evaporaba.[185] Sin embargo, debe subrayarse la originalidad de la obra arendtiana en el contexto de la Guerra Fría. El antisemitismo y el imperialismo del siglo XX se estudiaban aquí como el laboratorio indispensable para el nacimiento del totalitarismo, cuyos antepasados se indicaban en un crítico de la filosofía de los derechos humanos como Edmund Burke, en un ideólogo racista como Arthur Gobineau y hasta en un defensor acérrimo del colonialismo como Benjamin Disraeli. Todos estos elementos inscriben claramente el libro de Arendt en el ámbito del antitotalitarismo de izquierda. No obstante, en el clima cultural de los años '50, fue percibido, debido a un total malentendido, como una suerte de "Biblia de la Guerra Fría".[186] Será, así, casi completamente ignorado en Italia y en Francia (donde será traducido con gran retraso). Esta cita fallida fue el precio

184. Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism, op. cit.*

185. Véase, por ejemplo, la crítica de Raymond Aron, publicada en *Critique* en 1954; ahora en R. Aron: *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993, pp. 203-22. Sobre este punto, me permito remitir a Enzo Traverso: *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, pp. 90-1.

186. Alexander Bloom: *Prodigal Sons. The New York Intellectuals and their World*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 219.

pagado por un pensamiento político original que rechazaba las etiquetas tradicionales y no aceptaba los uniformes ideológicos de la posguerra.

La interpretación del totalitarismo como prolongación de la herencia del antiiluminismo fue elaborada sobre todo por Isaiah Berlin. Originalísimo historiador del pensamiento político, sólidamente anclado en el racionalismo pero fascinado por el "antiiluminismo romántico" (*the romantic Counter-Enlightenment*),[187] Berlin ha percibido simultáneamente en la crítica conservadora y reaccionaria a las Luces las raíces y la denuncia *ante litteram* del totalitarismo. Distinguiéndose de Popper y de Talmon, que buscaban los orígenes del totalitarismo en Hegel y Marx o en Rousseau, Berlin dirige su atención hacia la tradición contrarrevolucionaria. En un estudio de Joseph de Maistre, el historiador inglés ha leído la apología del verdugo contenida en las *Veladas de San Petersburgo* no como hipérbole anacrónica de un teórico irreductible del Antiguo Régimen, sino como el signo anunciante del totalitarismo moderno, un orden político fundado en el terror. El culto a la violencia, el elogio del espíritu de sumisión, la celebración de la fe contra la razón, la mística de la sangre y del sacrificio: he aquí las ideas que, detrás de una fachada clásica, escondían "algo terriblemente moderno" que constituye "el núcleo de todas las doctrinas totalitarias".[188] De igual modo, Berlin rechazaba considerar a Johann Georg Hamann como un mero residuo del Medioevo alemán y veía en esta figura singular del místico prusiano del siglo XVIII a un precursor y, a su vez, a uno de los primeros críticos *ante litteram* del nazismo. Como todos los románticos, Hamann era un

187. Cf. John Gray: *Berlin*, London, Fontana, 1995, p. 156.

188. Isaiah Berlin: "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism", en *The Crocked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, London, Fontana, 1990. Debe notarse que en este ensayo Berlin usa los términos fascismo y totalitarismo como sinónimos. Una visión más unilateral de de Maistre como precursor del totalitarismo fue elaborada por Herbert Marcuse en los años '40 (*Technology, War and Fascism*, London, Routledge, 1998, p. 121).

pensador ambiguo y complejo, cuyos escritos trazan diversas vías. Por un lado, la violencia de su crítica a las Luces inspirará a los reaccionarios y a los críticos de la Revolución Francesa; por otro, sus advertencias contra las ilusiones del progreso y las posibles consecuencias de la racionalidad calculadora revelan, hoy, toda su fuerza premonitoria. Si el totalitarismo no expresa una regresión de la sociedad hacia una barbarie antigua pero constituye un producto auténtico de la civilización moderna, Hamann lo había a su modo anunciado y había prefigurado su crítica.[189]

En la alianza infernal de la racionalidad instrumental con el antihumanismo de la *Gegenaufklärung* está la clave para comprender los horrores del siglo XX: "los sistemas totalitarios modernos –concluía Berlin– combinan efectivamente, en sus actos, si no en su retórica, las ideas de Voltaire y de de Maistre".[190]

Formulada de formas diversas por autores tan alejados entre ellos como Arendt, Lukács y Berlin, esta visión del antiiluminismo como fuente del totalitarismo estaba bien lejos de encontrar una aceptación unánime en la época de la Guerra Fría. En 1952, el historiador israelí Jacob L. Talmon publicaba en Londres *The Origins of Totalitarian Democracy*, donde censuraba la filosofía de las Luces e individualizaba a los precursores del totalitarismo en la filosofía iluminista (sobre todo Rousseau, teórico del Estado como encarnación de la "voluntad general"), en el jacobismo (que buscaba restaurar un "reino de virtud" y desembocó en el Terror) y en Babeuf (el organizador de la primera conspiración comunista).[191] Era Talmon, no Arendt, quien daba, en la época, el tono al debate.

189. Isaiah Berlin: *The Magus of the North. J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, London, John Murray, 1993.

190. Isaiah Berlin: "Joseph de Maistre...", *op. cit.*

191. Jacob L. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg, 1952. Sobre el itinerario intelectual de Talmon, cf. Yehoshua Arieli: "Jacob Talmon: An Intellectual Portrait", en las Actas del Congreso sobre Talmon organizado por la Universidad Hebrea de Jerusalem en 1982, *Totalitarian Democracy and After*, Jerusalem, The Magnes Press, 1984, pp. 1-36.

En el banquillo de los acusados, Talmon colocaba a la democracia o, mejor dicho, a la idea de democracia elaborada por las Luces, puesta en acto por el jacobismo y desarrollada desde la utopía igualitaria de los primeros comunistas. Talmon veía en el Iluminismo el origen de dos corrientes democráticas: el liberalismo, empirista y pluralista, y el totalitarismo, holístico y mesiánico; el primero encaminado hacia un mejoramiento gradual y pragmático de la sociedad y respetuoso de su autonomía frente al Estado, el segundo deseoso de imponer a la humanidad un orden ideal preestablecido. Estas dos corrientes manifiestan, según Talmon, dos concepciones bien distintas de la democracia, pero derivan de una cultura común –las Luces–, nacida, en última instancia, de la secularización. El totalitarismo era, entonces, considerado por Talmon como un hijo legítimo de la modernidad, al mismo nivel que la democracia liberal. En cuanto movimiento universalista y racionalista, el comunismo era definido, así, como un "totalitarismo de izquierda", al cual se oponía un "totalitarismo de derecha", basado en la exaltación irracional de la violencia y desembocado en las experiencias históricas del fascismo y del nazismo. En otros términos, Talmon se limitaba a esbozar una doble genealogía: por un lado, la mitología racial en el origen del nazismo; por otro, la democracia rousseauniana en el origen del comunismo, sistematizando la crítica liberal de la tradición republicana encarnada por el autor de *Le contrat social*. Es interesante notar la brecha que separa a Talmon de Hannah Arendt. El primero se apropiaba de la mayoría de los argumentos propuestos por Burke contra la Revolución Francesa, mientras la segunda veía precisamente en la filosofía del conservador inglés –los "derechos históricos de los ingleses" opuestos a aquéllos de la humanidad abstracta postulada por la Declaración de 1789– el punto de partida de una nueva discusión de una idea universal de humanidad que, guiada por el racismo y el colonialismo, tendrá su epílogo en los crímenes del régimen nazi.[192]

192. Sobre las afinidades entre Burke y Talmon, cf. José Brunner: "From Rousseau to Totalitarian Democracy: The French Revolution in J. L. Talmon's Historiography",

La obra de los años '50 que ejerció mayor influencia en el mundo académico anglosajón es, sin embargo, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, publicada en Nueva York en 1956. Escrita a dos manos por el politólogo de Harvard Carl J. Friedrich y su joven colaborador de origen polaco Zbigniew Brzezinski, este libro no estudiaba los regímenes totalitarios como formaciones históricas, sino como "sistemas", de los cuales examinaba su anatomía buscando fijar los elementos constitutivos en un esquema abstracto y estático. Friedrich provenía de la Escuela del Constitucionalismo alemán, se había establecido en los Estados Unidos a principios de los años '20 (no era, por lo tanto, un exiliado), pero había mantenido estrechos contactos con Europa y colaborado con Schmitt antes del advenimiento del nazismo.[193] Su libro formalizaba una visión del totalitarismo como régimen inamovible e inmutable, capaz de autorreproducirse, no de transformarse. Friedrich y Brzezinski señalaban los elementos, interrelacionados e indisociables, de los regímenes totalitarios en el marco de un esquema que hará escuela por largos años en el mundo anglosajón: la ideología, extendida sobre todas las esferas de la sociedad e imbuida de una fuerte dimensión milenarista; el partido único, organizado de modo jerárquico y dirigido por un dictador; el terror, puesto en acto por una policía secreta; el monopolio de los medios (radio, prensa, cine, etc.); el monopolio de la violencia en sus diversas formas; por último, la planificación central de la economía[194].

---

en *History and Memory*, Vol. 3, Nº 1, 1991, pp. 76-80. Para un análisis del pensamiento de Burke, en la estela de Talmon, como crítica *ante litteram* al totalitarismo moderno, cf. Robert Nisbet: "*1984* and the Conservative Imagination", en Irving Howe (ed.), *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*, New York, Harper & Row, 1983, pp. 180-206.

193. Sobre la formación intelectual de Friedrich y su teoría del totalitarismo, cf. Hans J. Lietzmann: "Von der konstitutionellen zur totalitären Diktatur. Carl Joachim Friedrichs Totalitarismustheorie", en Alfons Söllner (Hg.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 174-92.

194. Carl. J. Friedrich, Zbigniew Brzezinski: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956; New York, Praeger, 1966, pp. 21-22.

Aunque escrito por dos estudiosos de origen europeo, *Totalitarian Dictatorship* se adaptaba perfectamente a los enfoques dominantes en las ciencias sociales norteamericanas de la época; en particular, al funcionalismo de Talcott Parsons, anticomunista en el plano político, positivista, empirista y estrictamente antihistoricista en el plano sociológico. Desde esta perspectiva, la afinidad esencial entre la Alemania nazi y la URSS se postulaba sobre la base de una mera comparación fenomenológica, estática, descriptiva, nunca estudiada a partir de la génesis y de la dinámica de estos regímenes. Los sistemas totalitarios eran vistos como bloques monolíticos, surgidos en Rusia en 1917 y en Alemania en 1933. Tanto como para el nazismo, Friedrich y Brzezinski descartaban el fin de la URSS, sólo posible a través de una intervención externa, considerando imposible *a priori* (excepto por los satélites de la Europa Oriental) una implosión o una crisis *interna* del dominio totalitario.[195] Este análisis tenía la ventaja incomparable de legitimar la política exterior norteamericana en la época de la Guerra Fría, de la que constituía la versión científica para uso de los círculos intelectuales. Si el dominio totalitario impedía toda forma de resistencia, entonces la sociedad alemana no tenía nada que reprocharse, todo el debate promovido por Jaspers en 1945 en la *Deutsche Schuldfrage* estaba privado de sentido y los intentos de purificación parecían profundamente injustos. Además, el único modo eficaz de combatir el totalitarismo soviético era el sostén de sus enemigos externos, lo que implicaba la aprobación de las armas atómicas norteamericanas como así también el enrolamiento de las dictaduras militares de los países semicoloniales en la lucha por la defensa del "mundo libre". En fin, a propósito del terror totalitario nazi y estalinista, éste era presentado por Friedrich y Brzezinski como una forma de represión policial típica de dos regímenes

195. Ibíd., p. 375. Para un análisis atento de este libro, cf. Simon Tormey, *Making Sense of Tyranny. Interpretations of Totalitarianism*, Manchester, Manchester University Press, pp. 69-99.

"esencialmente análogos" (*basically alike*).[196] Se sobreentiende que, dentro de estas coordenadas argumentativas, las prácticas genocidas del nazismo no asumían ninguna relevancia particular.

Este modelo interpretativo inspirará, en Norteamérica, una vasta historiografía. En Alemania será retomado por los investigadores de la Deutsche Hochschule für Politik, renacida en Berlín-Oeste después de la guerra, entre los cuales el más prolífico y coherente es, sin duda, Karl Dietrich Bracher.[197] En Francia, Raymond Aron buscará reformular el modelo de Friedrich en términos históricos, menos abstractos, y sobre la base de una visión un poco más difusa del fenómeno comunista.[198]

En los mismos años se formalizaba la interpretación del nazismo, del fascismo y del comunismo como "religiones secularizadas". En 1938, el filósofo católico austríaco Eric Voegelin había ya publicado un ensayo fundamental sobre las "religiones políticas" en donde analizaba el nazismo como un producto perverso de la secularización. Proclamando el advenimiento de un Reich milenario, el nacionalsocialismo pretendía detentar la clave de la salvación y se presentaba como el cumplimiento de una promesa escatológica. Antes que encarnar una regresión bárbara de las sociedades europeas, el nazismo era para Voegelin un fruto auténtico de la modernidad: "es justo esta secularización de la vida, que llevó consigo la idea de humanidad, la que constituye la base sobre la cual los movimientos religiosos anticristianos como el nacionalsocialismo han podido salir a la luz y desarrollarse".[199]

196. Carl. J. Friedrich, Zbigniew Brzezinski: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, *op. cit.*, p. 15.

197. Recuérdese aquí, entre sus numerosos trabajos, *Die deutsche Diktatur. Entstehung, Struktur, Folge des Nationalsozialismus*, Colonia (Alemania), Kiepenheur & Witsch, 1969.

198. Raymond Aron: *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965. Como precisaba Aron en el prefacio, esta obra retomaba en realidad los apuntes de un curso dictado en la Sorbona durante los años '50.

199. Eric Voegelin: *Die politische Religionem*, Stockolm, Bermann-Fischer, 1939; München, Fink, 1996.

Se trata de un tema de predilección de la crítica conservadora del totalitarismo, aun cuando ha dejado algunas marcas en autores pertenecientes a otras corrientes de pensamiento. El escritor austríaco Franz Werfel había ya calificado al fascismo en 1932 como una "religión de sustitución" (*Ersatzreligion*) y Luigi Sturzo, al año siguiente, como una "religión laica".[200] Raymond Aron había dedicado un estudio importante en 1944 a las "religiones secularizadas" (*religions séculières*), una fórmula bajo la cual él reunía "las doctrinas que toman en las almas de nuestros contemporáneos el lugar de la fe perdida y sitúan en la tierra, en la oscuridad del porvenir, en la forma de un orden social a crear, la salvación de la humanidad".[201] Aron catalogaba en esta categoría tanto la "escatología socialista" como el nazismo, la "religión del impulso biológico". La ventaja inconmensurable del nazismo, subrayaba Aron, residía en el hecho de que, a diferencia del racionalismo y del universalismo socialistas, realizaba una síntesis "entre religión secularizada, esperanza de una salvación terrena y el amor por la nación, suprema fidelidad que permaneció intacta en el Occidente en ruinas".[202]

Voegelin es, sin embargo, el filósofo que ha fundado sobre el concepto de "religión secularizada" una verdadera interpretación del siglo XX. En *The New Science of Politics* (1952), la obra que representa de alguna manera su testamento intelectual, definía el totalitarismo como "el fin del viaje que constituye la búsqueda gnóstica de una teología civil".[203] En una perspectiva análoga, Waldemar Gurian escribía en 1953 que "las ideologías totalitarias sustituyen y agotan la religión". En la medida en que se

200. Cf. los textos compilados en Hans Maier (Hg.), *"Totalitarismus" und "Politische Religionem". Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996.

201. Raymond Aron: (1944) "L'avenir des religions séculières", en *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990, p. 926.

202. Ibid., p. 934.

203. Eric Voegelin: *The New Science of Politics*, Chicago, Chicago University Press, 1952, p. 163.

desarrollan como "religiones socio-políticas secularizadas", que no piden a sus discípulos una adhesión racional sino una fe fundada en la promesa de la salvación terrena, los regímenes generados por estas ideologías pueden bien ser definidos como una "ideocracia" (*ideocracy*).[204]

Los conceptos de "religión secularizada" y de "ideocracia" se habrían revelado más fecundos si, en vez de aplicarse a la idea de revolución y a la filosofía marxista de la historia, hubiera sido verificada su pertinencia en el estudio del sistema de dominio burocrático de la Unión Soviética. Trotsky lo había intuido cuando comparaba la URSS con la Iglesia Católica y el poder de la burocracia estalinista no con aquél de una "clase explotadora", sino más bien con las prerrogativas de una "corporación parasitaria".[205] En efecto, la burocracia soviética tenía algunas afinidades con el clero en cuanto estrato social (Trotsky hablaba de "casta" pero la definición más apropiada sería quizás "orden" [*Stand*] en sentido weberiano) y su sistema de poder, con el de la Iglesia de la época de la Contrarreforma. Análogamente al clero, aquello que caracterizaba la burocracia era su pertenencia a una organización jerárquica e ideológicamente delimitada antes que su posición específica en el seno del proceso productivo. Como el clero, ésta fundaba su estatuto y sus privilegios no directamente en la propiedad o en el monopolio de los medios de producción, sino en su control del aparato estatal. Ambos poseían una ideología orientada a legitimar su poder, erigida en verdad absoluta y codificada en un cuerpo de dogmas. Ambos necesitaban condenar a los herejes y suprimir a los culpables[206].

En la mayor parte de los casos, por el contrario, los conceptos de "religión secularizada" y de "ideocracia" fueron usados para

204. Waldemar Gurian: "Totalitarianism as Political Religion", en Carl J. Friedrich (ed.), *Totalitarianism*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p. 123.

205. León Trotsky: (1933) "L'URSS et la Quatrième Internationale", *La nature sociale de l'URSS*, Paris, Maspero, 1974, p. 192.

206. Cf. Michael Löwy: "Sul concetto di 'casta burocrática' in Trockij e Rakovskij", en *Il Ponte*, Nos 11-12, 1980, pp. 1462-70.

instruir no el proceso del estalinismo, sino el de la revolución *tout court*. Desde esta perspectiva, el totalitarismo no era una ideocracia en cuanto instrumento del dominio de un grupo social, sino en cuanto régimen *generado* y estructurado por una idea. Esta concepción atraviesa la obra de historiadores anticomunistas como el francés Alain Besançon y el norteamericano Martin Malia. Besançon ha buscado "la originalidad absoluta" del Estado soviético en el rol por éste atribuido a la ideología –"el principio y el fin del régimen"– de la cual el totalitarismo descendía "como un medio".[207] Malia, por su parte, ha interpretado "el mundo creado por la revolución de Octubre" no como "una sociedad, sino [como] un régimen, un régimen ideocrático".[208]

Por cuanto los conceptos de ideocracia y de religión secularizada logren aprehender incontestablemente algunos aspectos de los totalitarismos, su uso ha contribuido, sobre todo, a deshistorizarlos, estudiándolos, no como el resultado de un proceso social y político, sino como encarnación de una idea. De este modo, los fascismos dejaban de ser vistos como un producto de la crisis de la sociedad europea y de su orden liberal (rehabilitado como antítesis racional del totalitarismo) y el comunismo soviético dejaba de ser el régimen nacido de un movimiento social y de una revolución de relevancia histórica (la guerra y la Revolución Rusa, la guerra civil y la derrota de las revoluciones occidentales, la modernización autoritaria de un país retrasado) para convertirse en la creación de una idea, de una utopía y de una "ilusión" capaces de autogenerarse y autodesarrollarse más allá del propio contexto social, para las que las condiciones históricas eran simples pretextos.

207. Alain Besançon: *Présent soviétique et passé russe*, Paris, Hachette, 1980, p. 146.
208. Martin Malia: *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia 1917-1991*, New York, Free Press, 1994. Para una crítica a la interpretación "ideocrática" de la URSS en Malia y Furet, cf. Claude Lefort: *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999.

VIII. De Berlín a Berkeley: el eclipse del "totalitarismo"

Un subproducto de las revoluciones sociales, políticas y culturales de los años '60 fue el eclipse del "totalitarismo". En la mayoría de los países en los que este concepto se había impuesto con fuerza durante la posguerra, aparecía ahora como un residuo ideológico de la Guerra Fría. La Revolución Cubana, la Guerra de Vietnam y la explosión de los movimientos anticoloniales habían rehabilitado la noción de imperialismo, que los defensores del concepto de "totalitarismo" (a excepción de Marcuse, Arendt y algún otro) habían borrado o puesto entre paréntesis. Visto desde África o desde Latinoamérica, el antitotalitarismo occidental parecía, más que una defensa de la libertad, un pretexto para legitimar un orden imperial y neocolonial. La superpotencia que apoyaba al régimen del magnicida Sukarno en Indonesia y arrojaba *napalm* en Vietnam estaba fuertemente desacreditada como baluarte de la libertad. El hecho de que el concepto de totalitarismo perteneciese a su vocabulario político lo hacía sospechoso. Pocos intelectuales latinoamericanos podían apropiarse de una categoría que identificaba el "mundo libre" con la potencia que dominaba la economía de su continente y alentaba abiertamente sus dictaduras militares (la infatuación de un Vargas Llosa por Hayek data de los años '80 e implica la desilusión candente del castrismo).[209] Quien, en Europa

209. Mario Vargas Llosa: (1994) *Desafíos a la libertad* (trad. francesa, *Les enjeux de la liberté*, Paris, Gallimard, 1997, en particular el ensayo "Mort et réssurrection de Hayek", pp. 139-44).

Occidental o en los Estados Unidos, rechazaba la intervención norteamericana en Vietnam y apoyaba a los movimientos de liberación nacional del Tercer Mundo, no podía más que adoptar un punto de vista análogo. La formación de una nueva generación de intelectuales ajenos a las contraposiciones ideológicas frontales de los años '50 contribuyó, con posterioridad, primero al nuevo debate y luego al abandono del vocabulario de la Guerra Fría.

Se podría fijar como fecha simbólica de este eclipse la publicación, en abril de 1967, en las páginas de la *New York Review of Books*, de un artículo firmado por Jason Epstein sobre la CIA y los intelectuales. Se trataba de una encuesta que revelaba las fuentes ocultas del financiamiento del Congreso para la Libertad y la Cultura –provocando su rápida disolución– y hacía aparecer el antitotalitarismo como una forma de propaganda ideológica de la política exterior norteamericana.[210] Pero las primeras señales de este cambio se habían manifestado desde el inicio de la década. En 1964, el politólogo norteamericano Alexander Groth había desarrollado una crítica radical a la teoría "totalitarista" de Friedrich y Brzezinski, que resultaba, según su parecer, una visión simplista, reductora y monolítica de las dictaduras del siglo XX. El inconveniente de un enfoque "exclusivamente totalitarista" (*unitotalitarian*) para el estudio de estos regímenes se revelaba, según Groth, en el hecho de que era "implícitamente indiferente a la indagación empírica sobre la naturaleza de los 'ismos' desde el punto de vista de sus diferencias socioeconómicas".[211] En 1967, Wolfgang Sauer, un "desertor" de la Deutsche Hochschule für Politik, rechazaba a su vez las tesis "totalitaristas" tradicionales de Friedrich y de Bracher, en las que vislumbraba un obstáculo para el desarrollo de la investigación sobre el nazismo, rehabilitando al mismo tiempo

210. Sobre el debate suscitado por este artículo, cf. Pierre Grémion: *Intelligence de l'anticommunisme*, Paris, Fayard, 1994, pp. 433-44.

211. Alexander J. Groth: "The 'isms' in Totalitarianism", en *The American Political Science Review*, Nº 4, 1964, pp. 888-901.

el concepto de fascismo como categoría analítica.[212] En un comunicado presentado a lo largo del mismo año en la sesión de la American Political Science Association, Herbert Spiro y Benjamin R. Barber proponían abolir de una vez por todas el término "totalitarismo", en el que veían "un arma de la contraideología norteamericana en la Guerra Fría", orientada a deshistorizar y demonizar los regímenes comunistas, justificando así el principio del necesario armamento atómico occidental en vista de una guerra "antitotalitaria".[213] El politólogo de la Rutgers University, Michael Curtis, hacía un balance de los usos de este concepto, criticando la instrumentación de que había sido objeto con el fin de legitimar la política exterior norteamericana. La visión bipolar de un planeta dividido entre "mundo libre" y "enemigo totalitario" había tenido dos consecuencias esenciales: en los Estados Unidos, el Maccartismo y la puesta en el Index de las minorías radicales, sospechadas de accionar como "quinta columna" de la URSS y de la China maoísta; en la escena internacional, el sostén a las dictaduras más represivas y sanguinarias (como la indonesa) a condición de que fueran anticomunistas; en fin, el sofocamiento de todo intento de creación de una "tercera fuerza" externa al influjo de los dos bloques.[214]

Los politólogos de la *New Left* norteamericana subrayaban el carácter ideológico de las tesis "totalitaristas" que denunciaban las formas de coerción y de opresión típicas de los regímenes comunistas, ocultando o justificando al mismo tiempo los medios

212. Wolfgang Sauer: "National-Socialism: Totalitarianism or Fascism?", en *American Historical Review*, Nº 73, 1967-1968, pp. 404-24.

213. Herbert J. Spiro, Benjamin R. Barber: "Counter-Ideological Uses of 'Totalitarianism'", en *Politics and Society*, Nº 3, 1971, p. 21. Sobre el juicio actual de Barber con respecto a las polémicas de aquellos años, cf. B. R. Barber: *Passion for Democracy. American Essays*, Princeton University Press, 1998, p. 34.

214. Michael Curtis: "Retrait from totalitarianism", en Carl J. Friedrich, Michael Curtis, Benjamin R. Barber: *Totalitarianism in Perspective. Three Views*, New York, Praeger, 1969, pp. 54-5.

de control, de influencia y de manipulación de la opinión pública que proliferan en las sociedades occidentales, a la sombra de la democracia liberal y de la economía de mercado capitalista. En estas sociedades, las amenazas a la libertad de los individuos provienen menos de un Estado opresor e invasor que de una economía de mercado que condiciona nuestro modo de vivir, nuestras mentalidades, nuestros gustos, placeres, etc.[215]

El ex exiliado Herbert Marcuse será prácticamente el único en usar el concepto de totalitarismo en el seno de la *New Left* norteamericana. En 1964, *One-Dimensional Man* había puesto el acento sobre los elementos totalitarios presentes en las sociedades neocapitalistas, fuente de una nueva forma de opresión ya no basada en el terror sino en la reificación mercantil del conjunto de las relaciones sociales, en el respeto formal a la libertad y a los derechos que gradualmente se vaciaban de contenido. El terror había dejado lugar a la "tolerancia represiva" y la racionalidad instrumental –la "jaula de acero" descripta por Weber a principios de siglo– fagocitaba al planeta. En un pasaje de sabor heideggeriano, Marcuse describía la organización totalitaria de la sociedad como una consecuencia inevitable del desarrollo de la técnica moderna: "nuestra sociedad se distingue en cuanto sabe domar las fuerzas sociales centrífugas por medio de la Tecnología más que por medio del Terror, sobre la doble base de una eficiencia aplastante y de un nivel de vida más elevado".[216] El neocapitalismo se convertía, así, en el último estadio de la *Zivilisation*: "El universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última encarnación de la idea de razón".[217] Esta crítica neorromántica del totalitarismo inducía a Marcuse a hipotetizar

215. Cf. Benjamin R. Barber: "Conceptual Foundations of Totalitarianism", en *Totalitarianism in Perspective*, *op. cit.*, pp. 33-4.

216. Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man*, Boston, Bacon Press, 1964. Trad. italiana, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967, p. 8.

217. Ibíd., p. 139.

el advenimiento de una era de barbarie tecnológica moderna –"el segundo período de barbarie podría bien ser el imperio ininterrumpido de la civilización misma"–,[218] pero su pesimismo se convertía dialécticamente en un llamado a la revuelta, formulado a partir de una cita de Walter Benjamin: "Es sólo a favor de los desesperados que nos es dada la esperanza".[219]

Seguimos en Norteamérica, dejando, sin embargo, la atmósfera altamente inflamable de los campus universitarios de aquellos años. Otro elemento que contribuyó al cambio del paisaje político-cultural y al abandono del concepto de totalitarismo fue probablemente la toma de conciencia, en un primer momento en el seno de la *intelligentzia* judía y luego en la cultura norteamericana en su conjunto, de la singularidad histórica del genocidio de los judíos. Este punto de inflexión había sido encaminado, en 1960, por el proceso a Eichmann en Jerusalem, cuyas repercusiones fueron acentuadas por las polémicas seguidas a la publicación de un célebre ensayo de Hannah Arendt. La guerra árabe-israelí de 1967, vivida por muchos judíos occidentales como una nueva amenaza de aniquilamiento, contribuirá a su vez a modificar la visión tradicional de la Segunda Guerra Mundial, poniendo a la *Shoah* en el centro del debate. Este cambio no tenía nada de efímero, sino que indicaba una transformación duradera en la percepción del pasado que pronto se habría extendido en Europa. Se descubría, así, que el exterminio racial era una especificidad del nazismo y esto volvía a poner en discusión las simetrías simplistas –nazismo-comunismo, campos nazis-campos soviéticos– sobre las que se habían basado la mayor parte de los teóricos del totalitarismo. En otros términos, el Holocausto destronaba al totalitarismo.[220] En su libro *Eichmann in Jerusalem* (1963), Hannah Arendt no

218. Ibíd., p. 265.
219. Ibíd., p. 266.
220. Cf. Peter Novick: *The Holocaust in American Life*, New York, Houghton Mufflin, 1999.

recurría prácticamente nunca a este concepto que, sólo una década antes, había puesto en el centro de su interpretación del siglo.[221] Ni siquiera las encendidas controversias suscitadas por su libro llevan sus rastros, como si hubiera sido necesario librarse de él para finalmente reconocer y analizar la "Solución Final".

El nuevo debate en torno a las concepciones clásicas del totalitarismo afectaba también a la historiografía. A fines de los años '60, los historiadores comienzan a estudiar con mayor profundidad las especificidades del régimen nazi, no contentándose más con los enfoques ideológicos, generalizadores pero a menudo superficiales, que habían caracterizado la investigación de la posguerra. La sociedad alemana se analizaba ahora más allá de la fachada totalitaria del nazismo. Bracher quedaba como un predicador en el desierto, en un contexto historiográfico dominado por las figuras de historiadores sociales como Martin Broszat y Hans Mommsen, en el origen de la interpretación funcionalista o estructuralista del nazismo. El resultado sería un vuelco casi completo de los abordajes precedentes, hasta la definición de Hitler como un "dictador débil".[222] Las investigaciones sobre la historia de la vida cotidiana (*Alltagsgeschichte*) revelaban la existencia de una sociedad civil compleja –sofocada pero no anulada por el régimen– que no se correspondía para nada con los esquemas "totalitaristas" que implicaban una completa normalización del cuerpo social. Se descubría, así, un espectro de actitudes diversas frente al régimen (desde el sostén activo hasta el "acomodamiento forzado") en el que algunas formas de sociabilidad de la clase obrera o de

221. Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 1977.

222. Hans Mommsen: "Hitler's Position in the Nazi System", en *From Weimar to Auschwitz*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 163-88. Para una buena reconstrucción de este debate, cf. Philippe Burrin: "Hitler dans le Troisième Reich: maître ou serviteur? Martin Broszat et l'interprétation fonctionnaliste du régime nazi", en *Vingtième siècle*, Nº 16, 1987, pp. 31-42; y también Ian Kershaw: *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, London, Edward Arnold, 1985.

rebelión juvenil (por ejemplo, las orquestas de jazz, los círculos *bohémiens* o las bandas de barrio) podían testimoniar una "disidencia" (*Resistenz*) irreductible para con los paradigmas de la ideología dominante.[223] Más que un intento de absolución del comportamiento de los alemanes bajo el nazismo, estas investigaciones ilustran la formación de una conciencia histórica en el seno de la sociedad alemana de la posguerra. Una de sus premisas era el rechazo de las interpretaciones apologéticas anteriores que, apoyándose en la noción de totalitarismo, presentaban a la sociedad nazi como un bloque homogéneo en el cual, no siendo posible ninguna forma de resistencia, cada individuo se tornaba, si no víctima, al menos rehén del régimen sin responsabilidad (política, moral o "metafísica") alguna frente a sus crímenes.

223. El concepto de "disidencia", distinto del de "resistencia" (*Widerstand*), fue elaborado por Martin Broszat en el ámbito de las investigaciones del Institut für Zeitgeschichte de Munich sobre la vida cotidiana en Baviera durante el nazismo (M. Broszat: "Resistenz und Widerstand", en *Bayern in der NS-Zeit*, Vol. 4, München-Wien, 1980, pp. 691-709). Para una fructífera aplicación de este concepto, cf. Detlev J. Peukert: *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*, Bonn, Bund Verlag, 1982.

IX. Totalitarismo y "socialismo real"

A partir de 1968, mientras era rechazada en el mundo occidental, la idea de totalitarismo comenzaba a hacer una tímida aparición en el seno de la *intelligentzia* de Europa Central y Oriental la cual, profundamente estremecida por la intervención soviética contra la Primavera de Praga, abandonaba toda esperanza de una reforma en el interior del sistema, rompía definitivamente todo vínculo con los partidos comunistas y se orientaba hacia una crítica radical del "socialismo real".[224] Pero esta crítica tomaba forma como disenso antiburocrático, ajeno en gran medida a las categorías del liberalismo occidental. Sus portavoces defendían un proyecto de "socialismo de rostro humano" y no querían importar un modelo liberal-democrático fundado en el mercado y en la propiedad privada de los medios de producción. Aunque su acción haya preparado indudablemente el terreno para el vuelco histórico de 1989, este último se ha realizado bajo formas imprevistas, en muchos aspectos contradictorias con las esperanzas, las ideas y las prácticas de los movimientos de oposición de los años '60 y '70. De la revuelta de Hungría (1956) al nacimiento del Solidarnosc (1980), pasando por la Primavera de Praga (1968), ellos habían formulado reivindicaciones de libertad, democracia y participación, y habían organizado estructuras de poder alternativo

224. Cf. Jacques Rupnik: "Le totalitarisme vu de l'Est", en Guy Hermet (éd.), *Totalitarismes*, Paris, Economica, 1984, pp. 43-71.

(consejos obreros, formas de democracia directa), que permanecían impermeables a algunos valores fundamentales de la tradición liberal como el individualismo, la propiedad, el mercado, la libre empresa. El hecho de que muchos ex disidentes sean hoy los arquitectos, no sólo del regreso a la democracia, sino también de la reintroducción del capitalismo en sus países no invalida esta constatación; subraya más bien la amplitud del cambio cultural y político posterior a 1989. Dicho de otro modo, el concepto de totalitarismo no pertenecía a la cultura de los *samizdat* y fueron escasos los intelectuales de Europa del Este que lo utilizaron antes de 1968. Bien mirado, el concepto está ausente de todas las obras que han signado este movimiento de impugnación del poder, desde *La nuova classe* (1956) de Milovan Gilas hasta *L'alternativa* (1977) de Rudolf Bahro, pasando por de la *Carta abierta al POUP* (1964) de Jacek Kuron y Karol Modzelewski.[225] Las excepciones estaban representadas esencialmente por algún intelectual polaco emigrado a Occidente como los animadores de la revista *Kultura* o como el escritor Czeslaw Milosz, autor de *The Captive Mind* (1953), verdadero manifiesto antitotalitario concebido por un ex "intelectual orgánico" del régimen polaco.[226] Pero se trata de las clásicas excepciones que confirman la regla.

Otra razón de la relativa impermeabilidad de los intelectuales del Este europeo con respecto a este concepto estaba, además, ligada al propio contexto cultural. Es verdad que, después de la Segunda Guerra Mundial, la integración forzada de países como Polonia, Checoslovaquia, Hungría y Rumania en el seno del bloque político y militar dominado por la URSS los había en cierta forma violentado, ya que fueron "raptados" a Occidente, en donde tenían

225. Milovan Gilas: *La nuova classe. Un'analisi del sistema comunista*, Bologna, Il Mulino, 1968; Jacek Kuron, Karol Modzelewski: *Il marxismo polacco all'opposizione*, Roma, Samonà e Savelli, 1969; Rudolf Bahro: *L'alternativa. Per un comunismo democratico*, Milano, Sugarco, 1978.

226. Czeslaw Milosz: *The Captive Mind*, New York, Knopf, 1953.

su espacio de pertenencia natural y habían inscripto su propia historia.[227] Pero la misma cultura *mitteleuropea* era, en gran medida, ajena a la tradición liberal y "atlántica" en que la idea de totalitarismo se había ya instalado como contravalor, como antítesis de sus principios constitutivos (libertad, mercado, normas, etc.). Su crítica al estalinismo convocaba una idea auténtica de socialismo, no contaminado por las deformaciones burocráticas y autoritarias del estalinismo; su rechazo al dominio soviético renovaba una larga lucha de liberación nacional cuyos orígenes se remontaban al menos al siglo XIX (sobre todo en el caso de Polonia, sobre la cual la URSS parecía perpetuar el antiguo yugo zarista); su impugnación del "socialismo real" podía asumir una fuerte connotación ética, ligada a una práctica religiosa sofocada, si no perseguida; pero raramente estas reivindicaciones se realizaban en nombre de una tradición política occidental ya debilitada. He aquí por qué la lucha de estos disidentes no se podía fundar sobre una teoría del totalitarismo, sino que debía recurrir a otras categorías filosóficas y políticas.

Sin embargo, a lo largo de los años '70, esta noción comenzaba a difundirse, aunque de manera desigual según los países, en el seno del exilio de Europa Oriental. Algunos disidentes se apropiaban de ella luego de haber roto con el Partido Comunista en el poder y, sobre todo, después de emigrar a Occidente. Es el caso de numerosos intelectuales polacos, entre los cuales se distingue la figura de Leszek Kolakowski. Expulsado del POUP en 1969, Kolakowski emigró a Gran Bretaña, donde se convirtió en profesor de filosofía en la Universidad de Oxford y abandonó progresivamente toda referencia al marxismo, del que se había hecho historiador y crítico.[228] La adopción del concepto de totalitarismo ha

227. Cf. Milan Kundera: "Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale", en *Le Débat*, Nº 7, 1983.

228. Cf. Lèopold Labedz: "Kolakowski on Marxism and Beyond", en *Survey*, Vol. 30, Nºs 1-2, 1988, pp. 135-54.

coincidido con este giro político-filosófico y con su ingreso en un nuevo contexto cultural.

En un ensayo de 1977 sobre el estalinismo, Kolakowski vislumbraba el rasgo distintivo del totalitarismo en la propiedad estatal de los medios de producción, llegando a la conclusión de que éste lograba su forma más acabada en los regímenes socialistas. Aquello que los separaba de las tiranías tradicionales no era el terror –la violencia, recordaba Kolakowski, no es una característica exclusiva del totalitarismo–, sino el grado de sometimiento que infligían al individuo: "El estalinismo transforma a todos los hombres en esclavos y conlleva entonces algunos rasgos totalitarios".[229] Kolakowski se interrogaba luego sobre la relación existente entre el pensamiento de Marx y los totalitarismos modernos. Si bien rechazaba considerar que estuvieran ya implícitos, en germen, en las ideas del fundador del materialismo histórico –el que, agregaba, se habría sin duda horrorizado frente al estalinismo–, no pensaba que se pudiera resolver el problema declarando a Marx irreductible al dictador georgiano. Si el estalinismo es una caricatura del marxismo, esto quiere decir que una relación debe, por ende, existir entre los dos. En esta línea, Kolakowski redescubría el viejo paradigma liberal: sólo el mercado garantiza plenamente el pluralismo de la sociedad y las libertades individuales. "Marx –escribía Kolakowski– estaba seriamente convencido de que la sociedad podía ser 'liberada' sólo realizando su unidad. No existe otra técnica para unificar el cuerpo social que el despotismo; no hay otro modo de suprimir la tensión entre la sociedad política y la civil que negando a esta última; los conflictos entre el individuo y el 'todo' pueden desaparecer sólo eliminando al individuo; no hay otra vía hacia la libertad 'superior' y 'positiva' –opuesta a la libertad 'negativa' y 'burguesa'– que la liquidación de esta última".[230]

229. Cf. Leszek Kolakowski: "The Marxist Roots of Stalinism", en Robert Tucker (ed.), *Stalinism*, New York, 1977; ahora en L. Kolakowski: *Le village introuvable*, Bruxelles, Complexe, 1986, pp. 47-72.

230. Leszek Kolakowski: *Le village introuvable, op. cit.*, p. 69.

Sigue abierto el problema –ignorado en este ensayo– de la existencia de regímenes totalitarios, desde la Italia fascista a la Alemania nazi, que no han nunca buscado suprimir algunas libertades "negativas" y "burguesas". La preservación del mercado y de una economía fundada sobre la propiedad privada de los medios de producción y, por ende, sobre el pluralismo económico, no ha impedido imponer al cuerpo social una compactación monolítica (nacional, racial), a menudo más mortífera que la de los regímenes estalinistas.

Este diagnóstico es, a su vez, radicalizado y desdibujado en un ensayo sobre Orwell escrito en los inicios de los años '80, luego de la experiencia de Solidarnosc. Por un lado, Kolakowski reafirmaba un enfoque hayekiano, definiendo el bolchevismo, el fascismo y el nazismo como "frutos impuros (*bastard offshots*) de la tradición socialista";[231] por otro, veía ahora el totalitarismo, más allá de la economía de Estado, como un intento de ejercitar "un control total sobre la memoria humana". Habiendo "abrogado la idea misma de verdad", el totalitarismo podría así eliminar toda posibilidad de mentira.[232] Pero, como sugería Orwell y como estaba probando la experiencia polaca después del golpe de Estado del General Jaruzelski, una ambición tal es en el fondo irrealizable. El totalitarismo puede suprimir vidas humanas, pero no puede modificar su "realidad ontológica" y esto quiere decir que un totalitarismo perfecto no existirá nunca; menos aún que su modelo lo serían los regímenes del "socialismo real" de la posguerra. Tal es así que Kolakowski se aventuraba, como conclusión de su ensayo, a hipotetizar, previsor, "un colapso relativamente no violento del totalitarismo" en un país como Polonia.[233]

231. Leszek Kolakowski: "Totalitarianism and the Virtue of the Lie", en Irving Howe (ed.), *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*, New York, Harper & Row, 1983, p. 123.

232. Ibíd., p. 127.

233. Ibíd., p. 134.

Un recorrido análogo, desligado de los influjos religiosos y mucho menos ortodoxo en su adhesión a una orientación política de tipo liberal, es el de la filósofa húngara Agnes Heller. Alumna de Lukács, expulsada en 1973 de la Academia Húngara de Ciencias por su actitud contestataria,[234] Heller emigró a Occidente en 1977, para arribar en los años '80 a la New School for Social Research de Nueva York. En 1984, el año orwelliano, escribió un extraño "prefacio imaginario" a una reedición del libro de Hannah Arendt sobre los orígenes del totalitarismo. Constataba el carácter "obsoleto" de esta categoría frente a los países de la esfera soviética, pero subrayaba su actualidad para definir los nuevos regímenes emergentes del Tercer Mundo, hostiles a Occidente y caracterizados por una fuerte dosis de fanatismo criminal, de los cuales veía una manifestación en la Camboya de Pol Pot y en el Irán de Komeini.[235] Al mismo tiempo, un año antes del arribo de Gorbachov al poder en la URSS, no dudaba en augurar un largo porvenir para el totalitarismo soviético, ya no terrorista sino modernista, por lo que excluía seguramente tanto la caída como la autorreforma: "El totalitarismo soviético contemporáneo, que ha dejado a sus espaldas sus orígenes revolucionarios, es una sociedad del todo conservadora, dotada de una legitimidad propia y, por el momento, de buen funcionamiento".[236] Heller pagaba, así, su tributo a la sovietología occidental que desde siempre postulaba la inmovilidad letárgica de la URSS.

Distinto es el abordaje de un disidente ruso como el escritor Alexander Zinoviev, excluido en 1976 del PCUS luego de la publicación de *Cimas abismales* y desde entonces exiliado en Alemania.

234. Cf. Agnes Heller, Ferenc Fehr: *Marxisme et démocratie. Au-delà du socialisme réel*, Paris, Maspero, 1981 El itinerario de la Escuela de Budapest está trazado en la Introducción de Michael Löwy, pp. 7-15.

235. Agnes Heller: "An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*", en *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 243-59.

236. Ibíd., p. 250.

Reemplazando, como muchos disidentes soviéticos, el comunismo por la tradición filoeslava (similar en esto a Solzhenitsin), Zinoviev ha dedicado un libro, *Homo sovieticus* (1981), al análisis del tipo particular de "servidumbre voluntaria" que presidía, a su parecer, el funcionamiento del sistema soviético.[237] A causa de su origen occidental, el concepto de totalitarismo le parecía del todo inadecuado para penetrar la naturaleza de un fenómeno profundamente ligado al alma eslava. Las similitudes entre estalinismo y nazismo son evidentes, explicaba Zinoviev, pero se trata de meras analogías formales entre dos regímenes de naturaleza absolutamente diversa. "El totalitarismo alemán se inscribe en el marco de la civilización occidental. Es un régimen político que no destruye la base social del Estado". El soviético, en cambio, "es un fenómeno que concierne de manera directa a la base social del país. (...) El uso del término 'totalitarismo' aplicado a la sociedad comunista –concluía Zinoviev– no hace más que obstaculizar su comprensión. El totalitarismo es un sistema impuesto a la población de un país por parte de sus dirigentes, al margen de su estructura social. El sistema comunista está fundado sobre la violencia impuesta 'desde abajo', emana directamente de la estructura social misma de la población. Está adaptado al régimen social del país".[238]

Entre los intelectuales de Europa del Este no emigrados, el único que confirió un rol central a la noción de totalitarismo en sus escritos es el actual Presidente de la República Checa, el escritor y dramaturgo Vaclav Havel. En su ensayo más famoso, "*Le pouvoir des sans pouvoir*" (1978), definía a la Checoslovaquia de la década posterior a la invasión soviética de 1968 como "una dictadura

237. Alexander Zinoviev: *Homo sovieticus*, Milano, Jaca Book, 1983. Véanse al respecto las interesantes informaciones de Philip Hanson: "Alexander Zinoviev on Stalinism: some observations on the flight of our youth", en *Soviet Studies*, Vol. 40, Nº 1, 1988, pp. 125-35.

238. Alexander Zinoviev: *Le communisme comme réalité*, Paris, Julliard/L'Age d'Homme, 1981, pp. 55-6.

postotalitaria".[239] Como la mayor parte de los disidentes del movimiento Carta 77, Havel no recurría a este término con el propósito de teorizar un sistema político y establecer una comparación entre los regímenes del "socialismo real" y los fascistas, sino simplemente porque le parecía adecuado para describir la asfixia de la sociedad civil en un Estado policial. En este sentido, Havel definía la paz social reinante en Checoslovaquia después de la invasión soviética como "la manifestación visible de la guerra invisible del sistema totalitario contra la vida".[240] La característica fundamental del "postotalitarismo" no era ni el terror ni la represión, aunque éstos no estuvieran ausentes, sino "la desaparición del sentido de historicidad".[241] La vida era monótona y, de algún modo, estaba "anulada", al punto que Havel erigía como encarnación del socialismo real al arquitecto a cargo de la creación de los muebles del Estado. No se trataba, por cierto, de una figura de punta del régimen y, sin embargo, subrayaba Havel, "quizás involuntariamente, él realiza mejor que cinco ministros juntos las intenciones anuladoras del régimen; de hecho, millones de personas serán obligadas durante toda su vida a ser rodeadas por el amoblamiento por él concebido".[242]

En los países del bloque soviético, el "totalitarismo" no evocaba ni a Raymond Aron ni a Carl J. Friedrich ni tampoco a Hannah Arendt, todos autores inaccesibles y casi desconocidos, sino a un escritor prohibido como George Orwell, publicado y difundido clandestinamente, fuente inspiradora de muchos textos satíricos o al praguense Franz Kafka, también él mirado con recelo por el régimen checoslovaco, cuya obra era interpretada

239. Vaclav Havel: "Le pouvoir des sans-pouvoir", en *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, pp. 68-72.

240. Vaclav Havel: "Histoire et totalitarisme", en *Essais politiques*, *op. cit.*, p. 192.

241. Ibíd., p. 167.

242. Ibíd., p. 179. Un enfoque análogo se encuentra en el ensayo de un discípulo de Jan Patocka, Petr Fidelius: "La pensée totalitaire", en *Commentaire*, Vol. 7, Nº 27, 1984, pp. 471-6.

como una metáfora de la opresión enigmática, omnipresente y a menudo grotesca del estalinismo.[243] El significado atribuido a este término por los disidentes ha sido bien resumido por uno de los fundadores de Carta 77, Petr Uhl, que en 1979 escribía: "Para nosotros, el totalitarismo se define como la voluntad de uniformar a la gente, a sus opiniones, a sus comportamientos, a su estilo de vida y es, por lo tanto, un principio reaccionario. Nosotros estamos convencidos, en cambio, de que cada grupo social tiene sus propios intereses, una originalidad del todo suya, y que cada miembro de la sociedad posee algo de irreproducible, gustos particulares, una imagen propia de la vida. Querer imponer una 'totalidad' uniforme es contrario a la naturaleza".[244]

En el fondo, los satélites de la Unión Soviética eran pálidas imitaciones del estalinismo. De este último, ellos poseían sólo la ideología, cimiento de un orden policial que había puesto en acto la represión por largo tiempo, pero que, salvo excepciones, no conoció nunca formas de verdadero terror. Y también la ideología, más que la base de una "ideocracia", era la fachada de un aparato estatal que obtenía su legitimidad desde el exterior y cuyo objetivo era sólo su misma autorreproducción (en este sentido Tzvetan Todorov prefiere hablar de "cratocracia", o sea una forma de "poder por el poder").[245] Sus dirigentes eran burócratas que no tenían nada del líder carismático; sus sociedades civiles –sobre todo durante la última década– estaban en ebullición, se desarrollaban y crecían bajo la capa de un Estado capaz de reprimirlas pero no de cancelarlas. Alrededor de las instituciones y de la prensa oficial florecían las publicaciones clandestinas, las universidades cívicas, las tendencias literarias y artísticas heterodoxas, los estilos

243. Véase, por ejemplo, Milan Simecka: "Mon camarade Winston Smith", en *Lettre Internationale*, Nº 1, 1984, pp. 12-20.

244. Petr Uhl: *Le socialisme emprisonné. Une alternative socialiste à la normalisation*, Paris, Stock/La Brèche, 1980, p. 130.

245. Tzvetan Todorov: "Utilità di un concetto", en Marcello Flores (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Bruno Mondadori, 1998, pp. 94-5.

de vida anticonformistas. En otros términos, como ha escrito Jean-Yves Potel, el "totalitarismo" era una idea bien marginal en el seno de esta cultura. Pertenecía más bien al arsenal conceptual de una sovietología occidental en que figuraba "más como un discurso de sí (la democracia liberal) que como un fruto del conocimiento del otro (los regímenes comunistas)".[246]

Paradójicamente, este descubrimiento del "totalitarismo" por parte de algún intelectual europeo del Este emigrado a Occidente coincidía con su mismo abandono por parte de la sovietología europea y norteamericana. A partir de los años '70, historiadores como Leopold Haimson, Stephen Cohen, Moshe Lewein, Marc Ferro, y más tarde John Arch Getty y Shila Fitzpatrick, para citar sólo a los más conocidos, han producido trabajos que escapan a los esquemas "totalitaristas" antes dominantes. Mientras los disidentes como Kolakowski o Havel se apropiaban del concepto para criticar a los regímenes autoritarios y represivos, los historiadores se apartaban de él para buscar analizar las sociedades sometidas a la superficie monolítica de los aparatos estatales estalinistas. La Revolución de 1917, la guerra civil, la colectivización de los campos y el *gulag* se interpretaban ahora en la *longue durée* de la historia rusa y en el contexto social del Estado posrevolucionario, desideologizando un enfoque que tendía a explicar todo a través de categorías exclusivamente políticas: el modelo leninista del Estado, el rol del partido-demiurgo, la sociedad atomizada, el terror como forma de gobierno, etc.[247] Útil como arma de combate, el "totalitarismo" se revelaba controvertido como categoría analítica.

246. Jean-Yves Potel: *Quand le soleil se couche à l'Est. La fin du système soviétique*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1995, p. 32.

247. Para una visión de conjunto, cf. Nicolas Werth: "De la soviétologie en général et des archives soviétiques en particulier", en *Le Débat*, Nº 77, 1993, pp. 127-44.

X. Regreso a París

Algunos años después de la ruptura de 1968, la traducción de *Archipiélago Gulag* de Solzhenitsin provoca en Francia, aún más que en el resto de Europa, el efecto de una bomba, renovando un debate que parecía ya lejano. Hacia mediados de los años '70, la cultura francesa redescubría un concepto que, con la excepción de algún intelectual como Raymond Aron y David Rousset, había sido prácticamente ignorado durante un cuarto de siglo, cuando éste dominaba los debates del mundo alemán y anglosajón. "A través de un curioso viraje de la situación –ha escrito al respecto François Furet–, los profesores norteamericanos que habían elaborado el concepto de totalitarismo lo rechazan y, paradójicamente, los intelectuales franceses lo estudian luego de haberlo ignorado."[248] El totalitarismo deviene el lema detrás del cual se encolumnan los ideólogos desilusionados por el maoísmo, pomposamente llamados "*nouveaux philosophes*". Bernard-Henry Lévy les dedica un libro clamoroso, *La barbarie à visage humain*, que vende 100.000 copias en un año.[249]

248. François Furet: *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle*, Paris, Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 565.

249. Bernard-Henry Lévy: *La barbarie à visage humain*, París, Grasset, 1977, cap. 4 ("Figures du totalitarisme"), pp. 168-75. Sobre los "nouveaux philosophes" y el totalitarismo, cf. François Hourmant: *Le désenchantement des clercs. Figures de l'intellectuel dans l'après Mai 68*, Presses Universitaires de Rennes, 1997, Ch. 2-3, pp. 57-123. Sobre el impacto del libro de B-H. Lévy en la cultura francesa, cf. Michel Winock: *Le siècle des intellectuels*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 603.

El redescubrimiento de esta temática se acopla a la tendencia más general de una nueva discusión acerca de Marx, cuyo pensamiento había dominado el horizonte intelectual durante toda la década precedente. En un ensayo publicado en *Esprit* en 1976, Marcel Gauchet creía encontrar en el autor del *Capital* las raíces de una sociedad "sin divisiones, liberada de sus antagonismos internos" y esto le sugería una relación de filiación entre Marx, a pesar de su humanismo y su tensión libertaria, y el totalitarismo: "El Estado totalitario –escribía Gauchet– es una desmentida del pensamiento de Marx originada por el propio pensamiento de Marx".[250] Una revista como *Esprit* que, así como *Les Temps Modernes*, había hasta aquel momento desconfiado de este concepto por considerarlo un producto de la Guerra Fría, se convertía ahora en uno de sus principales vectores en el seno de la cultura francesa.

Amplificado con fuerza por los medios de comunicación, este debate ofrecía un público nuevo tanto para los representantes más coherentes del anticomunismo liberal (Aron) como para los viejos dirigentes de la revista *Socialisme ou barbarie*, Cornelius Castoriadis y Claude Lefort. En efecto, la crítica al totalitarismo constituye el hilo rojo del recorrido intelectual y político de estos pensadores, más allá de la ruptura de cada uno de ellos con el marxismo.[251] Durante los años '50, luego de una efímera pero decisiva experiencia en el seno del movimiento trotskista, éstos habían analizado y combatido el totalitarismo como la organización política de una nueva formación social ligada a la burocracia. En la línea de Rizzi, Castoriadis había inicialmente desarrollado una

250. Marcel Gauchet: "L'expérience totalitaire et la pensée politique", en *Esprit*, N°s 7-8, 1976, p. 7. Edgar Morin veía en la URSS, a diferencia del fascismo italiano y del nazismo, la única forma acabada de totalitarismo, pero se trataba, según su parecer, de la negación y no de la realización del marxismo (*De la nature de l'URSS. Complexe totalitaire et nouvel empire*, Paris, Fayard, 1983, p. 178).

251. Cf. David Brosshart: "Die französische Totalitarismusdiskussion", en E. Jesse (Hg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 1996, pp. 252-60.

crítica de la tesis trotskista del "Estado obrero degenerado", a la que reprochaba confundir la génesis y la estructura, las relaciones jurídicas y las relaciones sociales en la sociedad soviética. No obstante, la propiedad estatal, la verdadera detentora de los medios de producción, era la burocracia, en el ámbito de una formación social desigual e injusta pero mucho más autoritaria que el capitalismo "fragmentado" de Occidente.[252] En los años '70, analizará la "estadocracia" soviética como una sociedad postotalitaria fundada sobre el expansionismo de un aparato militar hipertrófico y sofocante.[253]

Partiendo, como Castoriadis, de una crítica al trotskismo,[254] Claude Lefort desarrolla en los años '70 una nueva teoría del totalitarismo, un cruce entre Marx y Maquiavelo, pero en el ámbito de una reflexión más vasta en la que habían sido meditadas las lecciones de Étienne de La Boétie, Tocqueville y Hannah Arendt, lejos de los lugares comunes del liberalismo clásico y del anticomunismo político. Lefort pensaba el orden totalitario como el triunfo del principio de identidad, encarnado por el *Égocrate* –una figura tomada en préstamo a Solzhenitsin–, que resume en sí la negación de cada división del cuerpo social, la no-contradicción del "pueblo-Uno". El *Égocrate*, ha escrito Lefort en *Un homme en trop*, es "aquel que concentra en su persona la potencia social y, en este sentido, aparece (y se muestra) como si no tuviese nada fuera de sí, como si hubiera absorbido la sustancia de la sociedad, como si, *Ego absoluto*, pudiera dilatarse infinitamente sin encontrar la resistencia de las cosas".[255] Es en contra del organicismo del dominio total que Lefort

252. Los ensayos publicados en *Socialisme ou barbarie* están ahora compilados en Cornelius Castoriadis: *La société bureaucratique*, Paris, Bourgois, 1980.

253. Cornelius Castoriadis: *Devant la guerre*, Paris, Fayard, 1981. Véase también su ensayo "Les destinées du totalitarisme", en *Domaines de l'Homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 216.

254. Véase en particular, entre sus ensayos de este período, (1956) "Le totalitarisme sans Staline", en Claude Lefort: *Élements d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1970.

255. Claude Lefort: *Un homme en trop*, Paris, Seuil, 1975, p. 68.

definía la democracia como un "espacio vacío" (*un lieu vide*), no localizable como esfera del poder pero plausible de ser reconocida sólo como movimiento permanente de la sociedad, como expresión de una pluralidad irreductible inscripta en el cuerpo social, cuya forma política debe legitimar los conflictos antes que negarlos.[256]

En una relación de continuidad con la reflexión de Lefort, se sitúa también la interpretación del totalitarismo de Miguel Abensour. También él ha revisitado la obra de Marx a la luz de un "momento *maquiaveliano* contemporáneo" que, más allá del liberalismo clásico aferrado a las normas y a la defensa de las libertades individuales, se funda sobre una redefinición de lo político como valorización de la *vida activa*, de la participación, de la igualdad, de la libertad entendida como bien común, de las virtudes cívicas constitutivas del autogobierno y de la democracia.[257] Abensour ha lanzado, así, un vasto proyecto de refundación de una "crítica de la política", de la cual el antitotalitarismo es una de sus bisagras, la *pars destruens*, orientada no a una legitimación del presente, sino hacia el horizonte utópico de una emancipación posible. En este sentido, uno de sus objetivos ha sido la interpretación del totalitarismo basada en la identificación de la política con el poder. Este malentendido, afirma Abensour, desemboca inevitablemente en un antitotalitarismo concebido como sinónimo de apolitismo, como rechazo falsamente libertario de la política que se traduce, en los hechos, en un abandono de la democracia.

256. Claude Lefort: *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 174. Para una visión global de la reflexión de Lefort sobre el totalitarismo, cf. Miguel Abensour, "Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort", en Claude Habib, Claude Marchand (éds.), *La démocratie à l'Oeuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Éditions Esprit, 1993, pp. 79-136.

257. Miguel Abensour: "D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets", en *Tumultes*, Nº 8, 1996, pp. 11-44. Y también M. Abensour: *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. La noción de "momento maquiaveliano" remite obviamente a J.C.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Pero Abensour aparece como una excepción en un paisaje cultural siempre más conformista. Esta excepción se hace todavía más evidente si se desplaza la mirada hacia el campo estructuralista, donde el totalitarismo ha sido alguna vez analizado como un conjunto de "lenguajes" –objeto de algunos trabajos fundamentales de Jean-Pierre Faye–;[258] otras veces, reducido a simple prolongación contemporánea de las prácticas punitivas y disciplinarias nacidas en la Europa del siglo XIX. Para Michel Foucault existe una continuidad que une el panóptico de Jeremy Bentham con los campos de concentración nazi y los *gulag* soviéticos: "De hecho, las torres de vigilancia, los perros, las largas filas de barracas grises son 'políticas' sólo en la medida en que pertenecen al arsenal de Hitler y Stalin, quienes se servían de ellas con el objeto de deshacerse de sus enemigos. Sin embargo, en cuanto técnicas de castigo (confinamientos, privaciones, trabajos forzados, violencias, humillaciones), ellas están próximas al viejo aparato penitenciario inventado en el siglo XVIII".[259] Una intuición estimulante que permaneció sin continuadores.

Si los "nouveaux philosophes" descubrían el totalitarismo como un universo antes desconocido, el debate que habían relanzado estaba alimentado por una reflexión más antigua, conducida durante décadas por un liberal como Aron o por pensadores inclasificables y herejes como Castoriadis y Lefort. Pero el resultado final, más que una nueva discusión tardía y ya ineludible del estalinismo (acentuada, a fines de la década, por el descubrimiento del genocidio camboyano, por la desmaoización en China y por el nacimiento del Solidarnosc en Polonia), fue una nueva y fuerte oleada anticomunista –un enérgico *retour du balancier* después del

258. Jean-Pierre Faye: *Langages totalitaires*, Paris, Herman, 1972. Y también, en tiempos más recientes, *Le siècle des idéologies*, Paris, Armand Colin, 1996.

259. Michel Foucault: (1976) "Crimes et châtiments en URSS et ailleurs", *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. III, p. 64. Para un intento de renovación de la crítica a partir de Foucault, cf. Alain Brossat: *L'épreuve du désastre. Le XXème. siècle et les camps*, Paris, Albin Michel, 1995.

Mayo Francés– que tomaba el sabor de una restauración político-cultural.[260] En este sentido, el retorno clamoroso del totalitarismo al centro de la cultura francesa traducía la conjunción de dos fenómenos: por un lado, la crisis de la extrema izquierda, que sacudía a una generación intelectual primero atraída y luego desilusionada por el maoísmo; por el otro, el agotamiento de un ciclo de la cultura de la posguerra nacido en 1944, en el momento de la Liberación, y profundamente marcado por la figura de Jean-Paul Sartre. Una vez más, el totalitarismo ocupaba un lugar de primer orden en la escena política poniendo un punto final a la hegemonía cultural del marxismo y de una larga tradición antifascista. A comienzos de los años '80, el historiador Perry Anderson constataba, haciendo un balance de la cultura francesa de la posguerra, que París se había convertido ya en "la capital de la reacción intelectual europea".[261]

A excepción de Lefort, Abensour y algún otro, el debate francés sobre el totalitarismo se limitará a reproducir, con treinta años de retraso, los clichés de una sovietología anglosajona ya esclerosada y agonizante. En el momento del ascenso de Gorbachov al poder, Hélène Carrère-d'Encausse teorizaba "la perpetuidad del sistema totalitario en la URSS", en la que "todas las características esenciales estaban ya presentes en el leninismo".[262] Algunos críticos no dejarán de observar que, a mediados de los años '80, no era tanto la Rusia soviética que se "estancaba", sino más bien una sovietología francesa simplificadora y saturada de prejuicios ideológicos.[263]

260. En esta oleada se inscriben los libros de Jean-François Revel: *La tentation totalitaire*, Paris, Robert Laffont, 1976 y (en otro nivel filosófico) del conservador Claude Polin: *L'esprit totalitaire*, Paris, Sirey, 1977.

261. Perry Anderson: *In the Tracks of Historical Materialism*, London, Verso, 1983, p. 32. Cf. también George Ross: "Intellectuals against the Left: The Case of France", en Ralph Miliband, Leo Panitch (eds.), *The Retrait of Intellectuals*, (*Socialist Register 1990*), London, Merlin Press, 1990, pp. 201-27.

262. Hélène Carrère d'Encausse: "L'URSS ou le totalitarisme exemplaire", en Madeleine Grawitz, Jean Leca (éds.), *Traité de science politique*, Presses Universitaires de France, 1985, Vol. 2, p. 234.

263. Alain Brossat: *Le stalinisme entre histoire et mémoire*, La Tour d'Aigües, Éditions de l'Aube, 1990, p. 13. Entre los pocos que escapan a esta tendencia, el

En pocas palabras, la reflexión francesa sobre el totalitarismo, entre los años '70 y finales de los años '80, estaba completamente focalizada en el *gulag*, la URSS y el comunismo. En el momento en que los "nouveaux philosophes", en un tiempo admiradores entusiastas de la China de Mao, fueron turbados por la obra de Solzhenitsin y tomaron conciencia de la existencia de los campos soviéticos, la historiografía francesa, estimulada por los aportes de algunos estudiosos norteamericanos e israelíes como Robert J. Paxton y Zeev Sternhell, "descubría" el Estado de Vichy. Es interesante observar que, en todas las controversias nacidas entonces en torno a la naturaleza de este régimen, sus crímenes y su colaboración con la empresa nazi de exterminio de los judíos de Europa, el concepto de totalitarismo –contrariamente al de fascismo– no ha tenido prácticamente ningún rol, ni siquiera con el objeto de distinguir el autoritarismo de la "Révolution nationale" del mariscal Pétain de la ideología y de las prácticas del fascismo italiano y del nazismo. Los historiadores de Vichy no necesitaban esta noción; los "totalitaristas", por su parte, tenían la mirada fija en Moscú. Ningún diálogo parecía posible entre ellos. En suma, el totalitarismo había tomado un significado unilateral; se había convertido en sinónimo de comunismo. El debate sobre Vichy era llevado adelante por historiadores que revisitaban, bajo una nueva luz, el pasado francés; el debate sobre el totalitarismo estaba animado por intelectuales que ponían en el banquillo de los acusados tanto al pasado como al presente del comunismo, en un país en el que las incrustaciones estalinistas eran particularmente consistentes. Los primeros no necesitaban la noción de totalitarismo; los segundos parecían renegar de toda historicidad.[264]

---

historiador Marc Ferro (cf. su ensayo " 'New Deal' politique en URSS", en *Le Débat*, Nº 65, 1989).

264. Esta falta de historicidad ha sido subrayada por Roland Lew y Yannis Thanassekos en "Les enjeux du débat actuel sur le totalitarisme", en *Contradictions*, Nº 31, 1987, pp. 47-65.

XI. Después de 1989: una resurrección sospechosa

La idea de totalitarismo parece rejuvenecer luego de la caída del Muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética.[265] Este regreso estrepitoso no es obturado por la definición de un nuevo orden internacional, en el que el Occidente triunfante –como conclusión de una Guerra Fría ganada sin recurrir a las armas por mero desgaste del adversario– no fue capaz de acuñar nuevos conceptos sobre los cuales fundar su hegemonía. La teoría del totalitarismo permite decretar el orden neoliberal como el mejor de los mundos frente a las dictaduras del siglo. No es tal vez casual que este renovado interés por un viejo concepto haya coincidido con la creación del mito neohegeliano del "fin de la historia". Como conclusión de la era de los totalitarismos, la historia parece haber alcanzado su *happy ending*: el capitalismo y la democracia liberal no tienen más rivales y reinan fijando el horizonte insuperable de una humanidad recobrada y feliz luego de los horrores del siglo XX.[266]

Ha sido un gran historiador liberal, François Furet, el encargado de hacer este balance reconstruyendo el cuadro de los totalitarismos que han oscurecido nuestra época. *Le passé d'une*

265. Para una puesta en perspectiva histórica del cambio de 1989, cf. sobre todo Bruno Bongiovanni: *La caduta dei comunismi*, Milano, Garzanti, 1995.

266. Sobre este debate, véase Perry Anderson: "The End of History", *A Zone of Engagement*, London, Verso, 1992.

illusion define el fascismo y el comunismo como dos accidentes de ruta, trágicos y no privados de alguna siniestra grandeza, sobre el camino maestro de la democracia liberal: "En vez de ser una exploración del futuro, la experiencia soviética constituye una de las grandes reacciones antiliberales y antidemocráticas de la historia europea del siglo XX, siendo la otra, obviamente, la del fascismo en sus diversas formas".[267] Después de haber establecido, recurriendo a una síntesis históricamente discutible, que "el mundo del liberal y el del demócrata son filosóficamente idénticos", Furet ha creído reconocer "la mayor complicidad secreta entre bolchevismo y fascismo" en su adversario común: la democracia.[268] Se podría refutar las premisas de este análisis, el que parece ignorar que liberalismo y democracia han conocido recorridos netamente separados al menos hasta la Primera Guerra Mundial. Pero lo que llama la atención en esta reconstrucción es su visión por completo acrítica del liberalismo como tradición política intrínsecamente virtuosa e históricamente inocente. Esto significa poner tranquilamente entre paréntesis el imperialismo y el colonialismo –que Hannah Arendt señalaba como una de las fuentes del totalitarismo–, como así también las causas de la Primera Guerra Mundial, nacida de la crisis del orden liberal europeo del siglo XIX, por no decir nada de la actitud de los regímenes liberales europeos frente a los fascismos durante los años de entreguerras.[269] Estos olvidos remiten al historicismo estigmatizado por Benjamin como una forma de reescritura del pasado desde el punto de vista de los vencedores. Pero Furet no adopta el tono triunfal y satisfecho de

267. François Furet: *Le passé d'une illusion*, Paris, Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 13.

268. Ibíd., pp. 29, 39.

269. Véanse al respecto las críticas formuladas por Denis Berger y Henri Maler: *Une certaine idée du communisme. Répliques à François Furet*, Paris, Éditions du Félin, 1996, cap. 1, pp. 17-57. Y también por Emmanuel Terray, quien subrayó que "la inocencia del capitalismo y de la democracia liberal es un presupuesto implícito pero fundamental de este libro colmado de condenas morales" ("Le passé d'une illusion et l'avenir d'une espérance", en *Critique*, Nº 588, mai 1996, p. 331).

un Fukuyama, consejero del Departamento de Estado norteamericano; más sobrio y refinado, hace un retrato de los totalitarismos que, para retomar el agudo juicio de Daniel Bensaïd, "constituyen la apología negativa de un liberalismo imaginario, y concluye con la resignación vagamente melancólica a la eternidad del liberalismo realmente existente".[270]

En Alemania, el totalitarismo ha sido uno de los lemas de la reunificación. No sorprende que el país que ha tenido el triste privilegio de conocer, a lo largo del siglo, tanto el nazismo como el estalinismo, haya sido el centro del debate sobre el totalitarismo, la única categoría susceptible de elaborar, bajo una definición común, esta doble y pesada herencia. Reaparecido a fines de una década dominada por polémicas muy encendidas en torno a la interpretación del nazismo –cuyo extremo se alcanzó durante el *Historikerstreit* sobre el pasado de la Alemania "que no quiere pasar"–, el debate sobre el totalitarismo establecía un vínculo entre la actualidad política (la caída del Muro y el fin de la RDA) y una memoria de los crímenes del nacionalsocialismo, ya establemente instaladas en la conciencia histórica de los alemanes (sobre todo en las nuevas generaciones). Pero este "retorno de lo reprimido" ha suscitado inevitablemente nuevos problemas, ligados en primer lugar al paralelismo entre dos regímenes tan diversos como el Tercer Reich y la República Democrática Alemana. Como corolario de este enfoque se tejieron ecuaciones aproximativas –Hitler asimilado a Honecker, los campos de concentración asimilados a la prisión política de Bautzen– absolutamente mistificadas. La RDA era, en sentido estricto, una dictadura autoritaria y burocrática, sin dudas antidemocrática y antiliberal, pero no un régimen capaz de concebir y poner en acto un genocidio y mandar decenas de millares de disidentes a los campos de concentración. Ella se apropió, por cierto, instrumentándola y desnaturalizándola,

270. Daniel Bensaïd: *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1999, p. 166.

de la herencia de la Alemania antifascista que se había opuesto a Hitler, con el fin de legitimar un régimen inspirado en el modelo de la Rusia de Stalin, pero que sólo ha sabido crear una caricatura de la URSS –por fortuna, privada de sus aspectos macroscópicamente criminales–. No ha practicado nunca una política de deportación de masas y menos aún de exterminio comparable a las del nazismo y del estalinismo. La "desproblematización" del pasado nazi que se perfilaba a inicios de los años '90, con el apoyo de buena parte de los medios de comunicación, en el seno de la opinión pública alemana, reproducía la "tácita asimetría", para retomar las palabras de Jürgen Habermas, sobre la que se había fundado, durante dos décadas, un "consenso antitotalitario" cuyo rasgo particular había sido la remoción de los crímenes nazis.[271]

Existe luego otra razón que justifica la sospecha ante este retorno de un concepto casi abandonado luego del *Ostpolitik* de Willi Brandt. Exhumado al final de un ciclo de la historia contemporánea, aquél contribuía a desplazar la mirada desde un *vuelco de civilización* –el consumado en los campos de exterminio nazis– hacia un *giro geopolítico* –el nacido de la visión de Alemania después de la guerra–. En virtud de este cambio de perspectiva, las víctimas del totalitarismo no eran más judíos, gitanos, polacos y rusos deportados o exterminados por el régimen nazi, sino los mismos alemanes, primero descarriados por Hitler, luego castigados por los vencedores (expulsados de sus propios territorios y separados por la fuerza), por último, perseguidos y oprimidos por Moscú y por su satélite germano-oriental. De este modo, la teoría del totalitarismo permitía absolver la conciencia histórica alemana y analizar nuevamente el pasado nazi –poniendo entre paréntesis los crímenes– como el símbolo de una tragedia nacional: la laceración de Alemania. Desde esta perspectiva, la reunificación volvía a poner

271. Jürgen Habermas: *Kleine politische Schriften, VI*, Franfurt/M, Suhrkamp, 1986. Trad. francesa, "Conscience historique et identité posttraditionelle", en *Écrits politiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 315-6.

a la historia sobre sus carriles, restituyendo a Alemania el estatuto de una nación "normal". En otros términos, la insistencia con la que se subrayaba el doble pasado totalitario de este país era a menudo el pretexto para una nueva relativización del nazismo. Es precisamente para evitar este peligro que, en el momento del cambio de 1989, muchos intelectuales de las dos Alemanias, desde Wolf Biermann hasta Günter Grass, Christa Wolf y Stephan Heym, se opusieron a una reunificación que se mostraba a sus ojos como una verdadera "anexión" de la RDA (*Anschluss* era el término cargado de memoria entonces usado). Buscando confrontar "la cesura, la ruptura de la civilización (*Zivilisationsbruch*) de Auschwitz y el apetito alemán de reunificación", Grass no dudaba en escribir que "contra el poder adquisitivo de la economía germano-occidental –con marcos contantes se puede pagar la unidad– y hasta contra un derecho de autodeterminación del cual otros pueblos gozan sin restricción, contra todo esto habla Auschwitz, porque una de sus premisas ha sido (...) la Alemania unida".[272]

La *intelligentzia* de izquierda ha protestado, si no contra la reunificación, al menos contra sus formas –una pura y simple anexión, fundada sobre la liquidación completa del pasado germano-oriental–, pero se ha mantenido distante en el debate sobre el totalitarismo. Su oposición de principio a la reunificación no se acompañó por el redescubrimiento de la propia tradición antitotalitaria, que había tenido en el exilio sus voces más significativas y profundas. El hecho es que esta tradición no pertenecía más

272. Günter Grass: *Schreiben nach Auschwitz*, Neuwied, Luchterhand, 1990. Sobre este debate, me permito remitir a Enzo Traverso: *Gli ebrei e la Germania. Dalla "simbiosi ebraico-tedesca" alla memoria di Auschwitz*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 248-57. Diez años después, a la luz de las controversias que animaron el debate político-cultural del país reunificado –desde el caso Goldhagen hasta la polémica entre el presidente de la comunidad hebraica Ignaz Bubis y el escritor Martin Walser, pasando a través de una muestra sobre los crímenes de la Wehrmacht–, se puede concluir que este intento de "normalizar" el pasado alemán ha fracasado. Se trata, sin embargo, de un elemento esencial en el origen del debate sobre el totalitarismo en el momento de la reunificación.

ni a la cultura del disenso germano-oriental ni a la de la izquierda intelectual de la RFA. La primera era humanista, protestante, antifascista, marxista, pero ajena a una noción elaborada por fuera de las fronteras de la Alemania Oriental y dejada de lado en su interior; la segunda había declarado la guerra al *Berufsverbot* y a los "elementos de fascismo" conservados en el seno de la democracia de la Alemania Federal de la posguerra, interpretando de manera muy restrictiva y unilateral la herencia de la Escuela de Frankfurt.[273] Un solo ejemplo: en 1967, durante una conferencia de Herbert Marcuse en la Freie Univeristät de Berlín, Rudi Dutschke le reprochaba, escandalizado, el haber usado el término "totalitarismo", lo que le parecía simplemente "vergonzoso".[274] Las consecuencias, después del largo divorcio entre antifascismo y antitotalitarismo, son ahora claramente perceptibles. La izquierda ha perdido así –en Alemania como por doquier– una ocasión preciosa para poner fin a una larga remoción que remite a los años de la Guerra Fría y reintroducir en su cultura un componente antitotalitario que había contribuido a crear pero que, desde hacía varias décadas, había emigrado al campo liberal. Este *Trauerarbeit*, indispensable para su renovación, debe todavía iniciarse y permanece una brecha abierta.[275]

273. Dan Diner ha escrito al respecto que "una trágica no contemporaneidad separaba la teoría crítica de sus epígonos" (*America in the Eyes of the Germans. An Essay on Anti-Americanism*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1996, p. 127).

274. Cit. en Herbert Marcuse: *Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967*, Frankfurt/M, Verlag Neue Kritik, 1980, p. 100. El episodio es también recordado por William David Jones: *The Lost Debates. German Socialist Intellectuals and Totalitarianism*, Chicago, Illinois University Press, 1999, pp. 192-7.

275. Esta exigencia ha sido subrayada por Alfons Söllner: "Totalitarismus. Eine notwendige Denkfigur des 20 Jahrhundert", en *Mittelweg 36*, Nº 2, 1993, p. 88. Para un primer intento en esta dirección, cf. Stefan Vogt: "Gibt es einen kritischen Totalitarismusbegriff?", en Jour fixe initiative (Hg.), *Theorie des Faschismus – Kritik der Gesellschaft*, Münster, Unrast, 1993, pp. 34-54.

XII. Nazismo y estalinismo: el concepto de totalitarismo puesto a prueba por el comparativismo histórico

El siglo XX, escribía Hannah Arendt, ha superado todos los límites de la vieja definición de "despotismo" dada por Montesquieu –un poder arbitrario fundado sobre el miedo–, incapaz de captar la asociación de ideología y terror que caracteriza a las tiranías modernas. El concepto de totalitarismo busca colmar esta laguna del vocabulario político clásico. En este sentido, responde a una exigencia que lo justifica y lo legitima. Otra cosa es saber si este idealtipo es suficiente para dar cuenta de la complejidad de las realidades históricas que describe. Es necesario, de hecho, reconocer que, a lo largo del siglo, aquél ha sido usado, por lo general, como recipiente y *passe-partout*, orientado sobre todo a evitar la "complicación" que representa cada totalitarismo singular en cuanto "hecho social total".[276]

Como hemos visto, la tendencia dominante ha sido aquella de reducirlo a una serie de "elementos concatenados": partido único, dictador absoluto, ideología de Estado, monopolio de los medios de comunicación y de los medios de coerción, terror y economía planificada. Esta definición se adapta, dosificando de

276. Claude Lefort: *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1998, p. 11. La referencia implícita es obviamente Marcel Mauss.

diversa manera los varios ingredientes, tanto a la Alemania nazi como a la Rusia de Stalin, pero se limita a una descripción de sus formas exteriores que ignora totalmente su contenido social, su evolución y sus objetivos.[277] En otros términos, evita analizar en detalle las diferencias esenciales que separan estalinismo y nazismo: uno nacido de una revolución; el otro arribado al poder por vía electoral, aprovechando los cálculos errados de las elites tradicionales y convirtiéndose luego en régimen a través de una "revolución desde arriba"; uno desmoronado luego de una existencia de varias décadas, entre una efímera fase revolucionaria y una larga decadencia postotalitaria; el otro, radicalizado hasta su caída, como resultado de una guerra que ponía fin a una parábola de apenas doce años; uno fundado sobre una economía colectivizada, instaurada gracias a la expropiación de las viejas clases dominantes; el otro surgido sobre las bases del capitalismo, respaldado por las elites tradicionales y por los grandes monopolios industriales (una economía para la cual se puede hablar de "planificación", hasta un cierto punto, sólo durante los años de la guerra); uno abanderado de una filosofía emancipadora, universalista y humanista –poco importa, por el momento, saber con qué legitimidad y al precio de cuáles distorsiones dogmáticas–; el otro orgulloso de su *Weltanschauung* nacionalista, biológica y racial. Otras diferencias son tanto o más impresionantes. El carisma de Stalin no remite a las mismas fuentes que el de Hitler o Mussolini. Se fundaba sobre el estrecho control del aparato de un Estado-Partido, en el ámbito de un régimen nacido de una revolución en donde el militante georgiano había tenido un rol marginal y que sobreviviría a su muerte. Stalin, ha escrito Trotsky, su principal antagonista en el Partido bolchevique, se adueñó del poder no gracias a sus cualidades personales, sino valiéndose de "un mecanismo

277. Cf. Hans Mommsen: (1994) "Nationalsozialismus und Stalinismus. Diktaturen im Vergleich", en Eckard Jesse (Hg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Ein Bilanz der internationalen Forschung*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 1996, pp. 471-81.

impersonal".[278] Él no era ni un escritor ni un orador, era un hombre de la sombra, encarnación y fruto de un aparato. El poder de Hitler y Mussolini, en cambio, reflejaba un carisma en sentido weberiano del término, el de un jefe que necesita del contacto con la masa, ante la cual se muestra como un hombre de cualidades excepcionales, "llamado" por el destino. Sin duda no es por azar que los regímenes fascista y nazi nacen y mueren con sus jefes, mientras que el sistema soviético sobrevive casi cuarenta años a la muerte de Stalin.[279]

El terror, en fin, tiene características profundamente distintas en los dos sistemas. La violencia del estalinismo se ejercía contra los ciudadanos soviéticos, quienes constituían la casi totalidad de sus víctimas. Éste tenía una naturaleza doble, al mismo tiempo social y política, dispuesta a transformar de modo autoritario las estructuras socio-económicas del país (la industrialización y la colectivización de los campos) y a encuadrar la sociedad civil por medio de la represión. Durante el apogeo del estalinismo, cada ciudadano soviético constituía un blanco potencial de la NKDV y fueron soviéticos (la mayoría de ellos rusos) los quince millones de *zek* que, entre 1930 y 1953, conformaron la población de los campos, sometidos a condiciones de trabajo de tipo esclavista. Bien distinto es el caso de las víctimas del nazismo que, a excepción de una minoría de opositores, eran "no-arios". La vida bajo el Tercer Reich no estaba amenazada para los alemanes que no desarrollaban una actividad clandestina de resistencia y que no pertenecían a una categoría de *Gemeinschaftsfremde* como los judíos, así como también los homosexuales, los gitanos, los discapacitados y otros grupos "fuera de la norma".

En la URSS, el terror estalinista nacía de una verdadera guerra desencadenada por el poder contra la sociedad tradicional con el fin de transformar el país, con métodos extremadamente violentos,

278. León Trotsky: *Stalin*, Milano, Garzanti, 1947, p. XI.

279. Cf. Moshe Lewin: "Staline dans le miroir de l'autre", en Marc Ferro (éd.), *Nazisme et communisme. Deux régimes dans le siècle*, Paris, Hachette, 1999, pp. 91-113.

en una gran potencia industrial. Esta violencia ha despedazado y desarticulado el cuerpo social, en particular en la época de la colectivización de las campos, atacando a uno de los fundamentos seculares de la sociedad rusa: el campesinado (la aristocracia había sido ya destruida en 1917, como así también los estratos burgueses). El terror nazi, por el contrario, era aquel de un régimen que no pondrá nunca en discusión a las poderosas elites latifundistas, industriales y militares de Alemania. Era un terror proyectado hacia el exterior. A partir de 1939, será la violencia de una guerra por la conquista del "espacio vital" y por la destrucción del "judeo-bolchevismo", dos objetivos que se traducirían en el intento de destruir a la URSS, de colonizar al mundo eslavo, y en el genocidio de los judíos.[280]

Cualitativamente distinta era también la naturaleza del dispositivo concentracionario que caracterizaba a los dos regímenes. Los campos de exterminio reservados a las "razas" como los judíos y los gitanos son una singularidad del nacionalsocialismo. Si bien la muerte determinaba profundamente el universo concentracionario ruso, aquélla era un *subproducto* y no, como en los campos de exterminio nazis, su *finalidad* inmediata. El *gulag* poseía una cierta racionalidad económica, que se reencuentra en parte en el Tercer Reich, sobre todo a partir de 1941, en la vasta red de campos reservados a los prisioneros de guerra, y que estaba del todo ausente en los campos de exterminio como Maydanek o Auschwitz-Birkenau. Privados de toda función productiva o militar, estos últimos eran, literalmente, *fábricas de muerte*. El exterminio como fin en sí mismo, he aquí un rasgo esencial del nacionalsocialismo, inexistente en el régimen estalinista.[281] Durante una veintena de años, entre 1934 y 1953, el sistema concentracionario soviético

280. Arno J. Mayer: *Why Did the Heavens not Darken? The "Final Solution" in History*, New York, Pantheon Books, 1989.

281. Cf. Dan Diner: "Nationalsozialismus und Stalinismus. Über Gedächtnis, Willkür und Tod", en *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin, Berlin Verlag, 1995, pp. 49-75; y también Alan Bullock: *Hitler and Stalin. Parallel Lives*, New York, Vintage, 1993.

ha retenido cerca de quince millones de deportados, de los cuales al menos dos millones no saldrían vivos.[282] La organización de los campos nazis ha tenido una duración mucho más breve y ha involucrado a un número más limitado de deportados, pero las consecuencias homicidas han sido bastante más intensas. En el *gulag* la tasa de mortalidad era del 2,5% en 1936 y del 18,4% en 1942, durante su apogeo; en este mismo año era del 60% en el conjunto de los campos nazis.[283]

Sonia Combe ha ilustrado esta diferencia entre estalinismo y nazismo comparando a dos siniestros personajes: Serguei Kuzmic Evstignev, el jefe del campo siberiano de Ozerlag, sobre las costas del lago Baikal, y Rudolf Hoess, el tristemente famoso comandante de Auschwitz. La tarea del primero, llevada a cabo al precio de la vida de millares de *zek*, era la construcción de un ferrocarril; la del segundo, era la gestión de un campo, Auschwitz-Birkenau, cuyo objetivo esencial era el exterminio de los judíos.[284] El rendimiento del primero se medía en kilómetros de ferrocarril; el del segundo, calculando el número de muertos. El primero podía sacrificar o ahorrar vidas humanas según sus necesidades; el segundo debía subordinar cada consideración de tipo económico al imperativo de eliminar vidas humanas. A pesar de ser ambos odiosos e inhumanos, estos dos sistemas no pueden ser asimilados. Esta

282. Nicolas Werth: "Goulag: les vrais chiffres", en *L'Histoire*, Nº 169, 1993, p. 42.

283. Philippe Burrin: "Hitler-Staline: la comparaison est-elle justifiée?", en *L'Histoire*, Nº 205, 1996, p. 55.

284. Sonia Combe: "S.K. Evstigneev, roi d'Ozerlag", en Alain Brossat (éd.), *Ozerlag 1937-1964. Le système du Goulag: traces perdues, mémoires réveillées d'un camp sibérien*, Paris, Éditions Autrement, 1991, pp. 226-7. Conclusiones análogas han sido trazadas por Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, p. 96. Sobre este punto me permito remitir a Enzo Traverso: "La singolarità di Auschwitz. Problemi e derive di un dibattito", en Marcello Flores (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, pp. 303-24. En este sentido, la afirmación de Gustav Herling, en polémica con Primo Levi, según la cual "La kolyma era verdaderamente un Auschwitz ruso", además de no estar adecuadamente argumentada, es discutible (cf. Gustaw Herling, Piero Sinatti: *Ricordare, raccontare. Conversazione su Salamov*, Napoles, L'ancora, 1999, p. 36).

diferencia había sido bien percibida por uno de los representantes más lúcidos del antitotalitarismo liberal, Raymond Aron, quien recordaba que la instrumentación del terror se daba, en un caso, por medio del trabajo forzado y, en el otro, a través de la cámara de gas.[285] El Estado soviético quería desarrollar la economía al precio de terribles castigos infligidos al cuerpo social; el nazismo quería remodelar la humanidad imponiendo el dominio de una "raza de señores". La diferencia no es menor y, en el fondo, se inscribe en su relación antitética con la tradición de las Luces. A pesar de sus crímenes, sobre todo en la época de Stalin, el comunismo era su heredero, mientras que el nacionalsocialismo era el desvío extremo de un vasto movimiento de destrucción del *Aufklärung* nacido contra la Revolución Francesa, desarrollado por la "revolución conservadora" y, finalmente, radicalizado por los fascistas.

Lager nazis y *gulag* estalinistas forman parte de un mismo fenómeno concentracionario, vasto y diferenciado, típico del siglo XX.[286] Comparten, bajo formas diversas y en diferentes medidas, una misma efusión criminal que hace de la vida humana un lugar de humillación y aniquilamiento. Sin embargo, su relación con la modernidad no era la misma, hecho quizá secundario sobre el plano ético pero, por cierto, no irrelevante desde un punto de vista histórico. El nacionalsocialismo se caracterizaba por la irracionalidad de sus fines y la racionalidad de los medios usados para alcanzarlos; todo su recorrido puede ser interpretado como un esfuerzo titánico por plegar la racionalidad instrumental (técnica, administrativa, industrial) de las sociedades modernas a un proyecto de remodelamiento biológico de la humanidad.[287] En pocas palabras, los campos de exterminio celebraban el matrimonio del contrailuminismo con la

285. Raymond Aron: *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 298-9.

286. Cf. Andrzej Kaminski: *Konzentrazionslager. 1896 bis heute. Eine Analyse*, Stuttgart, Kohlhammer, 1982.

287. El análisis más completo del intento nazi de remodelar la sociedad sobre bases raciales ha sido hecho por Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann: *The Racial State. Germany 1933-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

técnica moderna bajo la forma de un milenarismo secularizado y revisitado a través de las categorías del darwinismo social y del racismo biológico. Hay en el corazón del nazismo una mezcla singular de cientificismo, tecnología y mitologías arcaicas, que el filósofo Ernst Bloch ha intentado capturar a través de la noción de "no-contemporaneidad" (*Ungleichzeitigkeit*).[288] El estalinismo se caracterizaba más bien por la irracionalidad de los medios que usaba para alcanzar objetivos no privados de racionalidad. Rehabilitaba, a escala masiva, el despotismo agrario, el trabajo esclavista, la represión policial más indiscriminada y otras formas de coerción con el objeto de modernizar e industrializar la URSS. El Estado totalitario era el instrumento indispensable de este proyecto. Nicolas Werth ha caracterizado la "revolución desde arriba" dirigida por Stalin en 1929 como "una mezcla inédita de modernización (si es que esta última se puede medir en toneladas de acero producidas) y de regresión política y social", que culminó en el sistema concentracionario, en el trabajo forzado, en las deportaciones en masa, en procesos políticos dignos de la Inquisición y de una oleada de ejecuciones que diezmó a la elite política y decapitó a la militar.[289] En el ámbito rural, esta política se tradujo en lo que Bukharin había definido como una especie de "explotación militar-feudal" de los campesinos.[290] A la medida de su dictador, el totalitarismo ruso era, a su vez, modernizador y bárbaro:

No convence, sin embargo, la oposición que este libro establece entre la modernidad y el "Estado racial". De un modo más pertinente, Detlev Peukert ha caracterizado la Alemania hitleriana como un ejemplo típico de "patología de la modernidad" (*Krankengeschichte der Moderne*) en su *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*, Colonia (Alemania), Bund Verlag, 1982, pp. 289-96.

288. Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 111-26.

289. Nicolas Werth: "Logique de violence dans l'URSS stalinienne", en Henry Rousso (éd.), *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoire comparées*, Bruxelles, Complexe, 1999, p. 99.

290. Cf. Nicolas Werth: "Un État contre son peuple. Violences, répressions, terreur en Union Soviétique", en *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 178. Durante la guerra civil, el menchevique Raphael Abramovic había amonestado a Trotsky, factótum de la militarización del trabajo,

modernizador, por el proyecto de sociedad que quería realizar, que consistía en reducir el marxismo a una visión del progreso como mero desarrollo cuantitativo de las fuerzas productivas; bárbaro, por sus métodos, que exhumaban el despotismo zarista, el autoritarismo estatal, la explotación de los campesinos. Ahora bien, esta "no-contemporaneidad" que había impulsado al cineasta Eisenstein, durante la Segunda Guerra Mundial, a sugerir el perfil de Stalin detrás del retrato de Iván el Terrible, no era del mismo tipo que la del nazismo. En Auschwitz, el ferrocarril, los productos químicos, los métodos de producción industrial, la organización del trabajo y la administración burocrática eran utilizados para exterminar grupos humanos juzgados incompatibles con el "Estado racial". En la URSS, millones de esclavos eran deportados a Siberia donde debían, con trabajo forzado, dominar la taiga y crear las condiciones del desarrollo económico y social. Han sido los *zek* quienes han construido las vías del ferrocarril, introducido la electricidad, creado las fábricas, roto el aislamiento secular de inmensas regiones de Asia central. El estalinismo no oponía la raza a la humanidad y la fuerza a la razón, sino que proclamaba en letras claras su voluntad de "progreso" y su proyecto "civilizador", medido en kilómetros de ferrocarril, en toneladas de carbón y de acero, en millares de fábricas, en millones de tractores y turbinas eléctricas. Si se interpreta el concepto de *civilización* en su acepción más limitada, puramente material, mutilado de su dimensión ética y emancipadora –lo que la tradición romántica alemana llamaba *Zivilisation*, queriendo, según Braudel, separar la cultura de su base–,[291] no hay dudas de que el estalinismo fue un celoso defensor de ella, por

---

por querer edificar el socialismo exhumando métodos esclavistas: "¿En qué se diferencia vuestro socialismo de la esclavitud del antiguo Egipto? Es con métodos análogos que los faraones construyeron sus pirámides, obligando a las masas a trabajar" (citado en Irving Howe: *Trotsky*, London, Fontana, 1978, pp. 65-6). Sobre la colectivización de los campos, véase Andrea Graziosi: *La guerra contadina in URSS. Bolscevichi e contadini, 1918-1933*, Roma, ESI, 1998.

291. Fernand Braudel: "L'histoire des civilisations. Le passé explique le présent", *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 297.

no decir fanático. Es desde esta perspectiva que muchos de sus críticos habían aceptado sus consecuencias catastróficas como sacrificios inevitables sobre el altar de una empresa titánica de edificación del socialismo. Para el economista Evgenij Preobrazenskij, una de las figuras señeras de la oposición trotskista hasta 1927, la URSS ilustraba, del modo más trágico, los dolores de una "acumulación socialista primitiva" que se revelaba tan terrible como lo había sido la capitalista para la Europa Occidental y, sobre todo, para el mundo colonial.[292] El socialista austríaco Otto Brauer veía en la Rusia de Stalin una "dictadura terrorista", pero afirmaba, a su vez, su convicción de que la guerra civil y, luego, el fascismo la habían hecho necesaria y que sólo un régimen tal habría podido realizar las enormes transformaciones socio-económicas encauzadas por la Revolución Rusa –de la industrialización de la economía a la colectivización de la agricultura–, impensables sin el traslado coactivo de grandes masas campesinas hacia los *kolkhoz* y hacia las fábricas de la ciudad. Otto Brauer no excluía que, luego de la concreción de esta empresa titánica, la URSS pudiera finalmente acceder a la democracia.[293] Según Isaac Deutscher, el estalinismo era el producto de una revolución cuya obra transformadora había sido finalmente alcanzada y enredada por los lazos del pasado ruso. Stalin aparecía ante sus ojos como un entrecruzamiento de bolchevismo y de zarismo petroviano, del mismo modo en que Napoleón había encarnado a la vez el brío revolucionario de 1789 y el absolutismo de Luis XIV. En otros términos, a pesar de sus métodos brutales y violentos, Stalin era

292. Evgenij Preobrazenskij: "La legge fondamentale dell'accumulazione socialista", en Evgenij Preobrazenskij, Nikolaj Bucharin, *L'accumulazione socialista*, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 7-78.

293. Esta tesis fue defendida en varios escritos de Otto Bauer durante los años de entre guerras, en particular en *Zwischen zwei Weltkriegen?* (1937). Sobre la evolución de la reflexión de Bauer con respecto a la URRS, cf. Raimund Löw: *Otto Bauer und die russische Revolution*, Wien, Europa Verlag, 1980 (especialmente los tres últimos capítulos dedicados al estalinismo).

visto como un instrumento del progreso histórico.[294] Este mecanismo de adaptación y de legitimación crítica ha actuado también sobre amplios sectores del mundo intelectual europeo. Una mirada de algún modo benévola para con el estalinismo ha, de hecho, dejado huellas en los escritos de observadores totalmente ajenos al comunismo como Robert Coulondre, embajador francés en Moscú entre 1936 y 1938, quien comparaba a Stalin con Pedro el Grande, reconociéndoles el mérito, a pesar de sus "métodos zaristas, modernizados e industrializados", de haber sabido valorar "las fuerzas vivas liberadas por la revolución".[295] Los conceptos de "no contemporaneidad" o de "patología de la modernidad" probablemente pueden ser aplicados tanto al estalinismo como al nazismo, pero es necesario siempre precisar la naturaleza de la patología y definir los elementos heterogéneos que entran en contacto y se articulan en el interior de un mismo sistema. Desde esta perspectiva, estalinismo y nazismo revelan sus diferencias: uno deportaba, esclavizaba y "usaba" millones de seres humanos para construir ferrocarriles e industrias químicas; el otro usaba trenes y productos químicos para matar seres humanos. El hecho de que estas dos formas de dominio sean la causa de millones de muertos las hace, sin sombras de duda, igualmente condenables –no hay jerarquía del horror, ni víctimas más dignas que otras de ser recordadas o lamentadas–, pero no elimina esta diferencia que deriva, en última instancia, de su relación antinómica con el racionalismo de las Luces, del cual uno se consideraba el heredero; el otro, su enterrador. La noción de totalitarismo tiende a ocultar, precisamente, esta diferencia, limitándose a subrayar los elementos comunes a estos dos regímenes.

Otro modo de anular la "complejidad" de las dictaduras del siglo XX consiste en definir el totalitarismo estableciendo una

294. Isaac Deutscher: "Two Revolutions", *Marxism, War and Revolutions. Essays from four Decades*, London, Verso, 1984, p. 35.

295. Robert Coulondre: *De Staline à Hitler. Souvenirs de deux ambassades 1936-1939*, Paris, Hachette, 1950, p. 79. Cf. también Marcello Flores: *L'immagine dell'URSS. L'Occidente e la Russia di Stalin (1929-1956)*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 174.

simetría perfecta entre un "genocidio racial" y un "genocidio de clase", una operación en la cual se ha ilustrado en particular Ernst Nolte. Este conservador historiador alemán ha propuesto, en varios ensayos, una interpretación "histórico-genética", que inscribe al totalitarismo en una era de las tiranías, iniciada con la Revolución Rusa de 1917. Según Nolte, el nacionalsocialismo habría tomado forma como "reacción" del Occidente –extremada y "exacerbada", criminal en sus desbordes pero legítima en el origen– contra la barbarie "asiática" de los bolcheviques.[296] Bien conocidas son las polémicas provocadas por esta visión –cuyo carácter apologético es evidente–, que reduce Auschwitz a una copia del *gulag*, "precedente lógico y fáctico" de los crímenes hitlerianos.

Nolte no ha omitido subrayar el carácter "reactivo" del nacionalsocialismo para con una revolución europea luego del Octubre ruso, del que Alemania fue el epicentro entre 1918 y 1923 y del que la República de Weimar fue, bajo ciertos aspectos, un frágil subproducto: un compromiso democrático entre una revolución fallida y una restauración imposible. Por cierto, Nolte no es el primero en haber advertido esta dimensión del nazismo y, más en general, de los fascismos europeos. En el fondo, no se trata más que de la repetición de una tendencia histórica evidente después de 1789, el gran giro histórico que inscribe a las revoluciones contemporáneas dentro de una lógica de guerra civil: revolución y contrarrevolución están "simbióticamente" unidas.[297] Pero Nolte no se limita a esta constatación. Por un lado, establece entre las

296. Ernst Nolte: *Der europäische Bürgerkrieg. 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Frankfurt/M, Berlin, Ullstein-Propyläen, 1987. Para una presentación sintética, cf. Ernst Nolte: "Die historisch-genetische Version der Totalitarismustheorie: Ärgernis oder Einsicht?", en *Zeitschrift für Politik*, Nº 2, 1996, pp. 111-22.

297. Arno J. Mayer: *Dynamics of Counterrevolution in Europe*, New York, Harper & Row, 1971, p. 9. Como escribió Reinhart Koselleck, "en la revolución está siempre implícita, en el plano sincrónico, la 'contrarrevolución'. En el plano diacrónico, 'revolución' y 'contrarrevolución' nacen la una de la otra (*treiben... einander hervor*)", ("Revolution", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, Bd. 5, p. 656).

dos una jerarquía de valores que lo lleva a inclinarse claramente –aun deplorando sus excesos– hacia la segunda; por otro, reduce el nazismo a una forma de antibolchevismo, interpretándolo como una "copia" occidental del modelo ruso, como un fenómeno puramente derivado. Ahora bien, la contrarrevolución fascista *trasciende* la restauración y la reacción; no se trata de un movimiento conservador, sino de una "revolución contra la revolución".[298] Si el nazismo (como aun antes el fascismo italiano) se nutre del anticomunismo, que era uno de sus componentes esenciales, su ideología no se reducía a este último. Aquél vehiculizaba, reactivaba, transformaba y radicalizaba una visión del mundo que tenía raíces profundas en una tradición nacionalista y en una ideología *völkisch* mucho más antigua que la Revolución Rusa. Sus ingredientes heterogéneos –*Gegenaufklärung*, *Volk*, pangermanismo, selección natural, "espacio vital", biología racial, mitologías teutónicas– habían comenzado a tomar forma antes de la guerra; luego, a amalgamarse en la "revolución conservadora". El nazismo no hará más que articularlas en un programa político nuevo. En cuanto a las formas de la violencia desplegadas por el nazismo, todo indica que ellas no se inspiraban tanto en el bolchevismo, sino más bien en una larga tradición occidental signada por la eugenesia, por las prácticas concentracionarias, por las masacres coloniales y por las primeras formas de exterminio masivo experimentadas durante la Primera Guerra Mundial. La contrarrevolución nacía de la revolución, pero su bagaje cultural y político era más vasto y, sobre todo, su desarrollo había asumido una dinámica independiente, que superaba en gran medida

298. Cf. Mark Neoucleous: *Fascism*, Buckingham, Open University Press, cap. 4, pp. 59-74. Véase también Philippe Burrin: "Le fascisme: la révolution sans révolutionnaires", en *Le Débat*, Nº 38, 1986, pp. 175-6. Esta definición no coincide completamente con el concepto de "revolución fascista" propuesto por George L. Mosse: *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*, New York, Howard Fertig, 1999 (cf. el ensayo principal, de 1979, en la trad. italiana, *Il fascismo. Verso una teoria generale*, Bari-Roma, Laterza, 1996).

su dimensión "reactiva". Fechando en 1917 el inicio de la "guerra civil europea" en el origen de la era de los totalitarismos, Nolte omite el contexto histórico en el cual se inscriben tanto la revolución como la contrarrevolución: la guerra que estalla en 1914. François Furet, cuyo análisis acerca del comunismo no esconde sus afinidades con Nolte, no evita subrayar este problema de datación, rico en implicaciones genéticas: "Si el comunismo es indispensable para la comprensión del fascismo (pero se trata de un hecho recíproco) es por razones más vastas que las sugeridas por la cronología que va de Lenin a Mussolini (1917-1922) o de Lenin al primer Hitler, (1917-1923), según una lógica de acción-reacción. Bolchevismo y fascismo se suceden, se generan, se imitan y se combaten, pero ante todo nacen del mismo suelo, la guerra; son hijos de la misma historia".[299]

A diferencia de Nolte, el historiador Stéphane Courtois, reconocido editor del *Libro negro del comunismo*, no se preocupa en absoluto por elaborar una teoría "histórico-genética" del totalitarismo, limitándose a postular una identidad sustancial entre comunismo y nazismo, dos regímenes en los que el "totalitarismo de clase" alcanza el "totalitarismo de raza", con sus genocidios respectivos.[300] Lo que une a Nolte y a Courtois es una visión compartida del comunismo como fenómeno intrínsecamente criminal; una visión que marca un regreso, en el plano historiográfico, a los enfoques "totalitaristas" de los años '50. Para Nolte, "es la Revolución Francesa la que, por primera vez, concretizó la idea de exterminar una clase o un grupo". Los bolcheviques se habrían limitado a aplicar una "terapia exterminadora" (*Vernichtungsterapie*) concebida por Babeuf.[301] Courtois interpreta la colectivización de los

299. François Furet: *Le passé d'une illusion*, Paris, Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 197.

300. Stéphane Courtois: "Les crimes du communisme", en *Le livre noir du communisme*, *op. cit.*, pp. 19, 26.

301. Ernst Nolte: "Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus?", en *Historikerstreit*, München, Piper, 1987, p. 29.

campos soviéticos (1930-1932) como la extensión y la radicalización de una política de "exterminio de clase" adoptada por Lenin durante los años de la guerra civil rusa (1918-1921), modelada sobre el ejemplo del "pueblicidio" vandeano.[302]

Debe constatarse que, muy a menudo, el concepto de totalitarismo no ha sido puesto al servicio de un comparativismo histórico fecundo, sino tan sólo de amalgamas superficiales entre nazismo y comunismo, ontologizados y asimilados como variantes de una misma esencia criminal de la cual la guillotina, los fusilamientos de la Ceka y las cámaras de gas serían solamente epifenómenos. Desde esta perspectiva –también rechazando la interpretación de Nolte que hace derivar Auschwitz del bolchevismo–, el *gulag* aparece inscripto en la Revolución Rusa como la "Solución Final" y encuentra sus raíces en la *Weltanschauung* hitleriana. Esto explica las reservas de muchos historiadores frente a la idea de totalitarismo.[303]

Si esta última idea no deja lugar para el reconocimiento de la singularidad del genocidio de los judíos, se revela también poco pertinente para definir las diversas formas de terror conocidas en la URSS durante su historia. La primera oleada, entre 1918 y 1921, fue la respuesta empírica de una dictadura revolucionaria a una guerra civil, con los excesos, las ejecuciones sumarias y los crímenes de todas las guerras civiles. Era, por cierto, el producto de una política conducida por los bolcheviques, largamente influenciada por

302. Stéphane Courtois: "Les crimes du communisme", en *op. cit.*, p 18. A diferencia de Nolte, Courtois evita la paradoja de atribuir a Babeuf un proyecto exterminador. Babeuf había acuñado el término "pueblicidio" (y otros más coloridos como "l'érgorgerie", "les massacrades", "la carnassité", "le furorisme") justamente para criticar el terror (cf. Gracchus Babeuf: *La Guerre de Vendée et le système de dépopulation*, Paris, Tallandier, 1987, p. 98). Véase al respecto Eric Walter: "Babeuf écrivain", en A. Maillard, C. Mazauric, E. Walter (éds.), *Présence de Babeuf. Lumières, révolution, communisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 203.

303. Ian Kershaw la acepta para caracterizar no una ideología ni un sistema, sino más bien una etapa de la evolución de los regímenes soviético y nazi donde se manifiesta una combinación de ideología y terror (Ian Kershaw: "Totalitarianism Revisited: Nazism and Stalinism in a Comparative Perspective", *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, Nº 23, 1994, pp. 23-40).

una visión normativa de la violencia como "partera" de la historia, aunque no tenía mucho para compartir con un proyecto de "exterminio de clase".[304] Aquello que contribuyó a radicalizar la dictadura de Lenin fue la violencia de la contrarrevolución –cuyos *progroms* en Ucrania parecen prefigurar, desde una mirada retrospectiva, las masacres consumadas veinte años después por las *Einsatzgruppen*–, a la que se agregó un radicalismo ideológico alimentado por el espectro de la Comuna de París, finalizada en un baño de sangre. Era necesario conservar el poder a cualquier precio, ya que una derrota habría desembocado en una gigantesca masacre. Las memorias de Victor Serge, que perduran como uno de los más lúcidos testimonios del "falso camino" tomado por los bolcheviques desde el inicio de la guerra civil –la disolución de la Asamblea Constituyente, la proscripción de las fuerzas de oposición, las ejecuciones sumarias de la Ceka y la represión con frecuencia indiscriminada de la Armada Roja, la militarización del trabajo, el "comunismo de guerra", la creación de los primeros campos de trabajo– restituyen el clima terrible de aquellos años. "En suma, cuando hacíamos un balance [en 1919], el hecho más probable era que la revolución estaba agonizando, que una dictadura militar 'blanca' se habría impuesto rápidamente y que nosotros habríamos sido todos ahorcados o fusilados. Antes que difundir el desaliento, esta convicción galvanizó el espíritu de resistencia".[305]

La disolución de la Asamblea Constituyente, en enero de 1918, ponía fin a la revolución democrática; la represión de Kronstadt, en 1921, marcaba el trágico epílogo de la revolución de los consejos; la colectivización de los campos, ocho años después, suprimía definitivamente la revolución campesina. Todo esto contribuyó, sin dudas, a forjar, desde el inicio del poder bolchevique, un sistema de Estado-Partido con evidentes rasgos pretotalitarios. Pero

304. Cf. Elfi Müller: "Die Bolscewiki und die Gewalt", en *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit*, Nº 15, 1998, pp. 155-204.

305. Victor Serge: *Mémoires d'un révolutionnaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1951, p. 88.

esta constatación no confirma, sin embargo, la tesis del régimen "ideocrático". El bolchevismo originario compartía la cultura de la socialdemocracia europea en su conjunto (hasta 1914, Lenin se consideraba un seguidor de Kautsky y un fiel intérprete de sus teorías en el contexto ruso) y sus matrices eran en el fondo las mismas en el origen de las fuerzas marxistas que se opondrían a la Revolución de Octubre (desde Martov hasta Kautsky). Además, el bolchevismo de los orígenes no era en absoluto una formación monolítica ya que, hasta 1912, sigue siendo una corriente de la socialdemocracia "panrusa" y otras varias corrientes coexistían en su interior, a menudo de modo conflictivo. También el "terror rojo" de Lenin y Trotsky, el de los años inmediatamente postrevolucionarios, tiene características específicas que lo distinguen de la violencia estalinista. Mientras el primero se inscribía en un contexto de guerra civil y de conflictos generalizados que los bolcheviques, lejos de haber artificialmente provocado, intentaron instrumentar a favor del propio régimen, la segunda se desencadenaba en el seno de un país pacificado, descendía de un proyecto autoritario y burocrático de transformación socio-económica que se tradujo, para retomar las palabras de Nicolas Werth, en "una ofensiva duradera contra la inmensa mayoría de la sociedad".[306] Una ofensiva que, como bien ha señalado John Arch Getty, era el fruto de una improvisación "errática" más que de una minuciosa y calculada planificación,[307] pero que fue de todas formas continuada luego de la constatación de sus efectos catastróficos, radicalizada por la represión contra la resistencia campesina a pesar de la carestía general, y que se tradujo, en última instancia, en la instauración del terror como forma permanente de ejercicio del poder. Antes que teorizar una continuidad perfecta desde Lenin

306. Nicolas Werth: "Un État contre son peuple", en *Le livre noir du communisme*, *op. cit.*, p. 293.

307. J. Arch Getty: "The Politics of Repression Revisited", en John Arch Getty, Roberta Manning (eds.), *Stalinist Terror. New Perspectives*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 62.

hasta Gorbachov y explicar el terror estalinista remontándolo a la naturaleza "ideocrática" del régimen soviético, se podría quizá, más fructíferamente, buscar entender las diversas oleadas de violencia conocidas por la URSS en la *longue durée* de la historia rusa. Como había ya indicado Deutscher, el estalinismo reflejaba una tendencia profunda a la modernización forzada, gestada por el Estado, cuyo orígenes se remontaban al despotismo zarista. Como el zarismo, Stalin consideraba al campesinado como un depósito humano susceptible de ser explotado de manera ilimitada, en una época en la cual sus proyectos de ingeniería social disponían de infraestructuras técnicas e industriales inimaginables para la época zarista. El desastre humano y social del estalinismo será dimensionado en relación a la magnitud de este proyecto. Tan siniestramente grandiosa, la *Weltanschauung* nazi fijaba otros objetivos. Confundirlos no favorece la inteligibilidad histórica.

XIII. Conclusión

Luego de la caída de la Unión Soviética, el totalitarismo se ha despedido de la actualidad. No es que todas las realidades políticas designadas por este término hayan definitivamente desaparecido de nuestro planeta, pero el fin del "siglo breve" –la época en la que se han consumado las dos experiencias históricas que lo generaron, las de los fascismos y los comunismos– no permite *historizarlo*. Podemos ahora recapitular, a la luz de su génesis, de sus metamorfosis teóricas, de su recepción y de su "uso público", algunas etapas fundamentales en el debate intelectual ligado a este neologismo.

a) 1923-1933: el adjetivo "totalitario" es acuñado por el antifascismo para ser apropiado y reelaborado de inmediato por el fascismo italiano (*Stato totalitario*) y por la "revolución conservadora" alemana (*totale Staat*), hasta adquirir el estatuto de un verdadero concepto.

b) 1933-1947: la idea de totalitarismo alcanza una gran difusión en el seno de la cultura antifascista en el exilio, tanto italiana como alemana, y comienza a hacer su aparición entre los primeros críticos de izquierda del estalinismo. A partir de 1939, su uso se generaliza para definir en términos comparativos la Alemania nazi y la URSS.

c) 1947-1968: con el estallido de la Guerra Fría, gracias a un giro radical de las alianzas, el "totalitarismo" deviene un lema anticomunista para designar al enemigo del "mundo libre".

d) 1968-1989: el concepto es recusado con fuerza en los países en que había sido antes dominante (Estados Unidos y Alemania Occidental). Sin embargo, luego de la traducción de *Archipiélago Gulag* de Solzhenitsin, reaparece en Francia y es redescubierto por numerosos disidentes de Europa del Este en el exilio.

e) Después de 1989: la caída del Muro de Berlín y la reunificación alemana, la disolución de la URSS y el desmantelamiento del pacto de Varsovia han renovado el debate. El "totalitarismo" se convirtió en una clave de lectura del siglo XX y en un instrumento de legitimación del Occidente victorioso. En cada una de estas etapas, el término fue usado como una especie de caja, poco a poco colmada de contenidos diversos. A lo largo de su itinerario, desde Mussolini hasta Gorbachov, ha sido a su vez un instrumento analítico y un arma de lucha.[308] Durante las primeras dos fases, fue usado sobre todo por el antifascismo y por el antiestalinismo; en las tres etapas sucesivas, por el anticomunismo. Releídos hoy, muchos de los textos que han signado este debate se muestran más como documentos reveladores de las mentalidades, de los valores y de las fobias del mundo occidental de la posguerra que como análisis pertinentes del *hecho* totalitario.

Este itinerario intelectual es suficiente para ilustrar el carácter polimorfo, maleable, elástico y, en definitiva, *ambiguo*, del totalitarismo. Integrado a la doctrina del fascismo italiano, que ha hecho de él una elaboración teórica coherente, este concepto fue rechazado por los dos regímenes a los cuales con mayor frecuencia se aplicó: la URSS y la Alemania nazi. Todos lo han usado –exiliados antifascistas italianos y alemanes, comunistas antiestalinistas, liberales, ex comunistas devenidos anticomunistas, disidentes de Europa Oriental en el exilio, marxistas y antimarxistas, revolucionarios y conservadores, ideólogos de la Guerra Fría y pacifistas– atribuyéndole cada uno significados diversos según las coyunturas,

308. Wolfgang Wippermann: *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997, p. 41.

las circunstancias y las sensibilidades.[309] En pocas palabras, el "totalitarismo" es un término camaleónico, adoptado a voluntad con una finalidad polémica. Como otras categorías de la filosofía política, el concepto de totalitarismo concierne ante todo a una tipología del poder, pero raramente ha logrado aplicaciones fecundas en otros campos de las ciencias sociales. Los historiadores y los sociólogos no pueden ignorarlo, pero tampoco pueden dejar de tomar grandes precauciones cuando lo utilizan.[310] Ahora que se lo podría comenzar a repensar desde un punto de vista retrospectivo, es probable que se revele ampliamente insuficiente para descifrar los enigmas de un siglo tan a menudo puesto bajo su signo.

El destino paradójico de este concepto es quizá el de ser al mismo tiempo insustituible e inutilizable. Insustituible para la teoría, enfrentada a la novedad radical de regímenes orientados al aniquilamiento de la política; inutilizable por la historiografía, que busca reconstruir y analizar los eventos concretos. Franz Neumann lo había caracterizado como un "idealtipo", es decir, según la definición weberiana clásica, como un modelo abstracto inexistente en la realidad empírica en estado puro.[311] Al ser considerado un idealtipo, éste recuerda más las pesadillas descriptas por Orwell en *1984*, con su Ministerio de la Verdad, su *Big Brother*

309. Si este árbol genealógico sorprende por su variedad, esto vale también para los intentos de proyectar el "totalitarismo" hacia experiencias históricas más antiguas. Karl August Wittfogel ha hecho uso de este concepto en sus estudios sobre el despotismo oriental; Pitrim Sorokin, para definir al antiguo Egipto y Guglielmo Ferrero, con relación al Imperio Romano (cf. Uwe Backes: "Totalitarisme: un phénomène spécifique du XXème siècle?", en Yannis Thanassekos, Heinz Wismann (éds.), *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 19-36).

310. Algunos, como Denis Peschanski, lo consideran del todo inutilizable ("Le concept de totalitarisme est-il opératoire en histoire?", en Yannis Thanassekos, Heinz Wismann (éds.), *Révision de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 77-86).

311. Franz Neumann: *The Democratic and the Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory*, Glencoe, Free Press, 1957, p. 235.

y su Neolengua, que la realidad de los fascismos y del estalinismo. Dicho en términos hegeliano-marxistas, el *totalitarismo* es una idea abstracta; la realidad histórica, una *totalidad* concreta. ¿Es necesario deducir de ello quizá que una muralla china separa el concepto de la realidad? Aunque ésta última sea siempre más rica y compleja que las ideas que intentan encapsularla, no podemos prescindir de conceptos capaces de definirla por medio de aproximaciones y generalizaciones. Si los historiadores del fascismo, del nazismo y del comunismo no estarán nunca satisfechos con el término, prefiriendo otros instrumentos analíticos más aptos para percibir las especificidades de estos regímenes, nuestra conciencia histórica necesita de puntos de referencia. Esto se debe a que la historiografía no trabaja con el fin de alimentar los archivos de un saber clausurado, sino para elaborar una representación del pasado capaz de orientarnos en el presente, que debe ser objeto de un "uso público" y que contribuye a formar nuestra conciencia civil. El interés por el totalitarismo en nuestras sociedades no está ligado a la actualidad ni a la existencia de una amenaza totalitaria en el horizonte (por lo menos, similar a las conocidas a lo largo del siglo). Deriva más bien de la necesidad de entender el pasado. Hoy incorporado en el lenguaje corriente, el "totalitarismo" se refiere tanto a regímenes políticos como a lugares de la memoria: la memoria de Auschwitz y de la Kolyma, la memoria de las guerras mundiales, de la violencia y los traumas que han dejado una huella indeleble en la historia del siglo XX. En *1984*, Orwell ilustraba la voluntad de control del pasado de los regímenes totalitarios, proyectados hacia un futuro en el cual "el tiempo es abolido" y obsesionados por el deseo de reescribir la historia gracias a especiales máquinas capaces de cavar "vacíos de memoria". Sabemos que los nazis habían concebido el genocidio de los judíos como un proceso administrativo e industrial que debía permanecer secreto, anónimo, sin responsables claramente identificables y, sobre todo, sin testigos. Himmler había afirmado que el exterminio de los judíos debía permanecer como "una página gloriosa nunca escrita y que nunca será escrita de nuestra

historia".[312] Sabemos que, en la época de Stalin, los ideólogos soviéticos trabajaban en la reescritura de la historia de la Revolución Rusa y que la imagen de Trotsky había sido eliminada de las fotografías y de los libros. Hoy, la difusión del "totalitarismo" en el lenguaje corriente constituye una respuesta a esta amnesia programada y traduce una necesidad real de apropiación del pasado a través de palabras cargadas de sentido. El "totalitarismo" condensa una imagen del siglo XX cuyo olvido impediría fundar en el presente una conducta responsable, tanto el en plano ético como en el político. En este sentido, "totalitarismo" es más que una palabra a agregar a nuestro vocabulario político, ya que nos obliga a repensar la mayor parte de los términos que lo constituyen. Igualdad, libertad, comunidad, democracia, comunismo: estas palabras no poseen más el mismo significado que tenían hace un siglo. Ya no podemos definirlas olvidando las experiencias de los sistemas totalitarios durante las cuales las realidades que ellas designaban han sido pervertidas o destruidas, no en el transcurso de controversias ideológicas, sino en la carne viva del cuerpo social. Bien frágil sería una democracia que olvida su disolución bajo el fascismo; peligrosa, una libertad reducida a puro acto liberador –revolucionario– pero no considerada como defensa y garantía de la ley; poco confiable, una idea de comunidad desarmada frente a las derivas fundamentalistas, nacionalistas, racistas; inaceptable, una idea de comunismo incapaz de saldar cuentas con los crímenes de Stalin, Mao y Pol Pot.

La idea de totalitarismo ha sido con excesiva frecuencia instrumentada, pero sigue siendo indispensable para mantener abierto, en el siglo que comienza, un horizonte de libertad. Por cierto, es necesario evitar transformarla en una pantalla capaz de esconder las otras amenazas de esta época "globalizada", en la que la homologación de los comportamientos y del pensamiento no está impuesta por la fuerza sino inducida por la reificación mercantilista de la información y del saber; en la que la autoridad

312. Citado en Saul Friedländer: *Reflets du nazisme*, Paris, Seuil, 1982, pp. 103-4.

absoluta no es más un Big Brother, sino la economía, con sus leyes "incoercibles" y en la que no es más la conquista de territorios, sino la de mercados la que suscita el apetito de los poderosos. Retomar el hilo de una crítica al totalitarismo significa cultivar la memoria de un siglo que ha conocido el naufragio de la política; significa conservar una defensa del espíritu, como la baranda de una ventana abierta a un paisaje devastado. Pensémoslo como la visión tenebrosa que aparece en la célebre novena tesis de Benjamin: como una montaña de ruinas que se eleva incesantemente hacia el cielo, ante la mirada abatida del Ángel arrojado por la tormenta, las alas desplegadas, lejos del paraíso: así el totalitarismo nos obliga a repensar la historia y la política.

Se terminó de imprimir en el mes de Agosto de 2001,
en los talleres de, **GAMA Producción Gráficas SRL,**
Estanislao Zeballos 244 (1870), Avellaneda Pcia. de Buenos Aires.